This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 06817563 1

not in R. D.
12/24-14
T.L.
Dept.
1914

Die ethiſchen Grundfragen.

Zehn Vorträge

von

Theodor Lipps.

Zweite, teilweiſe umgearbeitete Auflage.

PUBLIC LIBRARY

Hamburg und Leipzig,
Verlag von Leopold Voß.
1905.

JL 0

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
686687
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1915 L

Alle Rechte vorbehalten.

Erſte Auflage 1899.

Druck von Heſſe & Becker in Leipzig.

Vorwort.

Ich habe dieser „Ethik" auch in der zweiten Auflage den Titel gelassen, den ich den Münchner Volkshochschulvorträgen gegeben hatte, aus welchen das Buch hervorgewachsen ist. Der Titel „Die Ethischen Grundfragen" trifft aber auch sachlich zu. Nur muß ich vielleicht hinzufügen, daß mir daran lag, allerlei aktuelle Fragen in das Licht der gewonnenen grundsätzlichen Einsichten zu rücken. Auch die Einteilung in „Vorträge" habe ich beibehalten. Ich möchte damit andeuten, daß ich in dem Buche unbedingte Gemeinverständlichkeit anstrebe. Wer die Einfügung meiner ethischen Untersuchungen in einen allgemeineren wissenschaftlichen, insbesondere psychologischen Zusammenhang wünscht, den verweise ich auf meinen „Leitfaden der Psychologie", Leipzig 1903, und meine „Grundlegung der Ästhetik" — zugleich ersten Band einer „Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst" — Hamburg und Leipzig 1903.

Einige haben gefunden, die Ethik der „Ethischen Grundfragen" sei eine „Ethik ohne Gott". Sie wollten sagen, sie sei keine offizielle Kirchenmoral. Da die „Ethischen Grundfragen" auf wissenschaftliche Erkenntnis der sittlichen Wahrheit abzielen, so hat es damit natürlich seine Richtigkeit.

Andere nannten meine Ethik individualistisch, radikal und unpraktisch. Darauf habe ich zu erwidern: Alle Ethik ist notwendig individualistisch, sofern sie als das einzig absolut Wertvolle die sittlich freie Persönlichkeit erkennt. Und alle Ethik ist notwendig radikal, sofern sie nie auf der Oberfläche bleibt, sondern grundsätzlich überall auf die Wurzel geht und gut nennt was da sich als gut, böse, was da sich als böse erweist. Und alle Ethik ist notwendig unpraktisch, sofern sie keine „praktischen" Kompromisse kennt; sondern, ohne Rücksicht auf das da oder dort Geltende, dasjenige fordert, was vom sittlichen Bewußtsein gefordert ist.

Inhalt.

Erſter Vortrag. Seite

Einleitung. — Egoismus und Altruismus 1

Zweiter Vortrag.

Die ſittlichen Grundmotive und das Böſe 37

Dritter Vortrag.

Handlung und Geſinnung. (Eudämonismus und Utilitarismus) . . 67

Vierter Vortrag.

Gehorſam und ſittliche Freiheit. (Autonomie und Heteronomie) . . 91

Fünfter Vortrag.

Das ſittlich Richtige 120

Sechſter Vortrag.

Die oberſten ſittlichen Normen und das Gewiſſen 152

Siebenter Vortrag.

Das Syſtem der Zwecke 183

Achter Vortrag.

Soziale Organismen. (Familie und Staat) 218

Neunter Vortrag.

Die Freiheit des Willens. (Determinismus und Indeterminismus) . 257

Zehnter Vortrag.

Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe 291

Erſter Vortrag.

Einleitung. — Egoismus und Altruismus.

Ich will im folgenden reden — nicht von irgend welcher „Moral", ſondern von der Sittlichkeit. Jedes Volk, jede Zeit, jeder Stand, ja jedes Individuum hat ſeine eigene Moral, d. h. ſeine Summe, und vielleicht ſein Syſtem von Anſchauungen und Forderungen, die ſich auf ſittliche Dinge beziehen. Menſchen müßten nicht Menſchen ſein, wenn nicht in allen dieſen moraliſchen Anſchauungen und Forderungen ein ſittlicher Kern gefunden werden könnte. Menſchen müßten aber auch nicht Menſchen ſein, wenn nicht mit dieſem ſittlichen Kern überall Unſittliches ſich verbände, wenn nicht menſchliche Trägheit und Beſchränktheit, menſchliches Vorurteil, eigennütziges Beſitz- und Machtgelüſte auf der einen, Mangel an Selbſtachtung auf der anderen Seite an dieſen „moraliſchen" Anſchauungen und Forderungen einen größeren oder geringeren Anteil hätten.

Die Moral im Sinne der irgendwo geltenden oder von irgend jemand anerkannten moraliſchen Anſchauungen und Forderungen iſt hier dieſe, dort jene. Sie ſtellt ſich, in ihrem zeitlichen Verlauf betrachtet, als in beſtändigem Fluß befindlich dar. Die Sittlichkeit dagegen iſt nur eine. Die Ethik iſt die Lehre vom Sittlichen. Auch ſie iſt alſo nur eine.

Ich mache den Gegenſatz, um den es hier ſich handelt, deutlicher durch den Hinweis auf eine Analogie. Nicht auf eine weither geholte, ſondern auf eine nächſtliegende. Es gab eine Zeit, da waren für alle Menſchen die Sterne Lichtfunken. Der Mond war eine kleine Scheibe. Die Sonne drehte ſich um die im Welt-

raume feststehende Erde. Der Gedanke, daß auf unserem Planeten auch uns unmittelbar gegenüber Menschen wohnen, und daß diese Menschen nicht in Gefahr seien, ins Leere hinabzustürzen, galt als vollendeter Widersinn. Alle diese physikalischen Anschauungen waren in jenen Zeiten geltende Wahrheiten. Solche geltende Wahrheiten sind zu verschiedenen Zeiten verschieden. Was in einer Zeit als Wahrheit gilt, kann in der Folge als Irrtum erkannt werden. Geltende Wahrheiten können umgestoßen werden.

Diesen geltenden Wahrheiten aber stehen entgegen die gültigen Wahrheiten. Die Summe und das System der gültigen Wahrheiten ist „die" Wahrheit. Diese ist nur eine, und für alle Zeiten und Völker dieselbe.

Ebenso nun wie die gültigen Wahrheiten, oder „die" Wahrheit, etwa auf physikalischem Gebiet, zu den geltenden Wahrheiten, so verhält sich die gültige Moral zu der da oder dort geltenden. Die gültige Moral ist die Sittlichkeit. Von dieser gültigen Moral also handelt die Ethik.

Hier schon erscheinen gewisse tausendfach gehörte Wendungen in sonderbarem Lichte. Es gebe, so versichert man, kein für alle Zeiten und Menschen gültiges Sittliche. Angenommen, es wäre so, dann gäbe es auch keine Ethik. Aber wie beweist man jene Behauptung? Die Geschichte, so sagt man, lehre, daß die Anschauungen von dem, was sittlich sei, wechseln. Aber leugnet man auch die für alle Menschen gültige physikalische Wahrheit, weil die Anschauungen von dem, was physikalisch wahr ist, wechseln? Sind denn diese wechselnden physikalischen Anschauungen die physikalische Wahrheit? Oder hebt die Tatsache, daß Menschen in physikalischen Dingen geirrt haben, die Existenz einer Wahrheit auf diesem Gebiete auf?

Dies ist niemandes Meinung. Sondern jedermann stellt den geltenden physikalischen Wahrheiten, d. h. den physikalischen Meinungen, den mangelhaften Einsichten, der lückenhaften Erkenntnis der Wahrheit, die Wahrheit entgegen. Mögen wir auch jetzt noch von einer vollen Erkenntnis dieser Wahrheit weit entfernt sein: daß es eine solche Wahrheit gibt, leugnet niemand.

Dann sollte man doch auch auf dem Gebiete des Sittlichen einen solchen Schluß unterlassen. Wie der beschränkten Wahrheitserkenntnis auf physikalischem Gebiete, oder der jeweiligen Meinung darüber, was physikalisch wahr sei, die Wahrheit, so steht auf ethischem Gebiete der beschränkten Einsicht in das, was sittlich zu heißen verdient, oder der jeweiligen Moral, das Sittliche gegenüber. Mögen wir auch in unserer Moral von dem Sittlichen noch so weit entfernt sein: daß es etwas gibt, das den Anspruch darauf hat, als das Sittliche bezeichnet zu werden, wird dadurch nicht aufgehoben.

Aber ist es nicht eine Anmaßung der Ethik, das Sittliche endgültig feststellen zu wollen; es feststellen zu wollen allen den vielfach wechselnden Meinungen gegenüber, die Menschen über das Sittliche gehabt, gepredigt, betätigt haben?

Diese Frage muß in gewissem Sinne bejaht werden. Sie muß andererseits ebenso bestimmt verneint werden.

Wie dies gemeint sei, wird wiederum verständlich, wenn wir die Erkenntnis der Dinge, die Erkenntnis von dem, was in der Welt ist und geschieht, zum Vergleich herbeiziehen. Was ist Wahrheit? Diese alte Frage kann einen doppelten Sinn haben. Einmal diesen: Was ist das Wahre über die Dinge und das Geschehen in der Welt? Auf diese Frage eine vollständige und endgültige Antwort gegeben zu haben oder jetzt geben zu können, beansprucht die Wissenschaft nicht.

Aber jene Frage hat noch einen anderen Sinn. Nicht: Was ist das Wahre hier und dort? sondern: Was ist die Wahrheit? Worin besteht Wahrheit überhaupt? Welches sind ihre Kennzeichen? Welchen Bedingungen muß der menschliche Geist genügen, wenn er irgendwo Wahrheit finden will? Welchen Gesetzen unterliegt die Wahrheitserkenntnis?

Genau den gleichen doppelten Sinn hat die Frage: Was ist sittlich? Ihr Sinn kann sein: Was ist das Sittliche, das sittlich Geforderte oder Zulässige in diesem oder jenem Falle? Wie muß ich in einem bestimmten Falle handeln, um sittlich richtig zu handeln? Die Beantwortung einer solchen Frage setzt jedesmal die ganze Kenntnis des Falles voraus; die volle Einsicht in die

Weise, wie jeder der möglichen Willensentscheide in mein Dasein und das Dasein anderer, in irgendwelche gegebenen Verhältnisse eingreifen würde, ein volles Verständnis der möglichen Folgen des Handelns. Und dazu ist vielleicht ein Wissen erforderlich, nicht nur von der Gegenwart, sondern auch von der Zukunft, das ich nicht besitze und nicht besitzen kann. Wo dies der Fall ist, kann ein unbedingt gültiger Entscheid über das Sittliche nicht gefällt werden. Es bleibt nur übrig, daß jeder entscheide nach bestem Wissen und Gewissen.

Aber auch soweit der Entscheid über das unter bestimmten Umständen sittlich Richtige nicht das Maß unserer Einsicht übersteigt, besteht doch die erste und eigentliche Aufgabe der Ethik nicht in der Fällung solcher Entscheide. Gewiß wird sie innerhalb gewisser Grenzen sich ihnen nicht entziehen können. Aber Voraussetzung hierfür ist, daß sie zunächst die allgemeine Frage beantwortet hat, was denn das Sittliche sei, nicht da und dort, sondern immer und überall, worin Sittlichkeit überhaupt bestehe, welches die allgemeinen Kennzeichen des Sittlichen seien, welchen Bedingungen es unterliege, welchen Gesetzen es gehorche. Erst wenn die Ethik diese Frage beantwortet hat, kann sie auch zu beurteilen versuchen, wieweit ein bestimmter Willensentscheid diese Kennzeichen an sich trage, diese Bedingungen verwirkliche, dieser Gesetzmäßigkeit genüge, wie weit er also sittlich sei.

Jene allgemeine Frage aber ist für die Ethik endgültig beantwortbar. Es bedarf dazu keiner Kenntnis der mannigfachen, vom menschlichen Geiste unabhängigen Beziehungen zwischen Handlungen und möglichen Folgen derselben, keiner Einsicht in die mannigfachen Weisen, wie Handlungen der Menschen in Menschendasein, Menschenschicksal und Weltverlauf einzugreifen vermögen, sondern einzig der Kenntnis des menschlichen Geistes.

Die Frage, von der ich hier rede, ist eine psychologische Tatsachenfrage, eine Frage nicht der Welterkenntnis, sondern der Selbsterkenntnis.

Auch die Beantwortung dieser Frage können wir indessen hier nicht unmittelbar in Angriff nehmen. Es bedarf zuerst der

Erledigung einer Vorfrage. Ich habe schon oben sittliche Anschauungen mit sittlichen Forderungen gleichgestellt. Dazu war ich zweifellos berechtigt. Ich kann nicht etwas als sittlich gut betrachten, ohne damit zugleich zu fordern, daß es sei oder geschehe. Ich kann nicht etwas für sittlich verwerflich halten, ohne ebendamit, wenn nicht in Worten oder durch meine Taten, so doch in meinem Bewußtsein zu fordern, daß es unterbleibe oder aufgehoben werde.

Diese sittlichen Forderungen nun sind Forderungen, die wir an *Menschen* stellen. Solche Forderungen aber haben jederzeit nur Sinn, wenn sie von Menschen erfüllt werden können. Es hat keinen Sinn, von mir zu fordern, daß ich über meinen Schatten springe, oder nach den Sternen greife und sie zur Erde herabhole. Dies gilt auch von den sittlichen Forderungen. Worin immer sie bestehen mögen, in jedem Falle muß es im Menschen etwas geben, das ihn zu ihrer Erfüllung veranlassen oder treiben kann. Es muß in ihm diesen Forderungen entsprechende Triebfedern oder Motive geben.

Was für Motive nun gibt es im Menschen? Hier tritt uns die Behauptung entgegen, alle möglichen menschlichen Motive seien notwendig im letzten Grunde *egoistisch*. Wäre es so, dann könnte es auch nur eine egoistische Ethik geben. Der Egoismus wäre das einzig mögliche Moralprinzip. Alle sittlichen Forderungen müßten sich zusammenfassen in der einen: Sei Egoist. Nur mit dem Zusatz: Sei kluger Egoist; bedenke wohl, was deinen selbstsüchtigen Interessen wirklich dient, und in jedem einzelnen Falle am meisten dient.

Aber trifft jene Behauptung zu? Sind Menschen Egoisten und nichts als Egoisten? Diese Frage können wir nicht beantworten, ohne erst zu wissen, was wir unter „Egoismus" verstehen wollen. Es wäre möglich, daß das Wort Egoismus zu den vielen gehörte, die eine Zweideutigkeit in sich schließen. Dann wäre Gefahr, daß der Streit um den „Egoismus" zum Wortstreit würde.

Stellen wir zwei Fälle einander gegenüber. Ich gehe an einem Flusse vorbei und sehe ein Kind ins Wasser fallen. Ich

könnte es retten, aber ich fürchte für meine Geſundheit. Ich laſſe alſo das Kind ertrinken. Ein andermal bin ich in der gleichen Situation. Diesmal aber ſtürze ich mich dem Kinde nach, und rette es, mit eigener Lebensgefahr. Ich tue es, um das Kind dem Leben und ſeinen Eltern wiederzugeben.

Sicher bin ich im erſteren Falle Egoiſt. Aber auch im zweiten Falle? Es hat Moraliſten gegeben, die dieſe Frage bejahten. Warum, ſo fragen ſie, ſtürze ich mich dem Kinde nach? Doch zweifellos darum, weil mich der Gedanke, das Kind zu retten und es ſeinen Eltern wiederzugeben, in höherem Maße „befriedigt", als der Gedanke, es ertrinken zu laſſen. Ich bin alſo in meinem Handeln geleitet durch die Rückſicht auf meine „Befriedigung". Wer aber in ſeinem Handeln ſeine Befriedigung ſucht, handelt egoiſtiſch.

Hierin liegt ein richtiger Gedanke. In der Tat würde ich das Kind nicht retten, wenn nicht der Gedanke, es zu retten und ſeinen Eltern wiederzugeben, mir als ein befriedigender, erfreulicher, luſtvoller vorſchwebte. Dies können wir auf andere Fälle übertragen. Jeder, der ſich für eine gute Sache bewußt aufopfert, tut dies, weil ihn der Gedanke, ſich aufzuopfern, befriedigt. Wer aus Pflichtbewußtſein handelt, würde nicht ſo handeln, wenn ihm nicht der Gedanke der Pflichterfüllung befriedigender wäre, als der Gedanke der Pflichtverletzung. Oder allgemein geſagt: Immer wenn mein Wille mit Bewußtſein auf ein Ziel gerichtet iſt, ſo liegt darin ohne weiteres eingeſchloſſen, daß der Gedanke, das Ziel ſei erreicht, für mich mit Befriedigung verbunden iſt. Wir können ſagen: Jedes bewußte Wollen zielt, in dem hier genauer bezeichneten Sinne, notwendig auf Befriedigung ab, nicht auf Befriedigung irgend jemandes, ſondern auf Befriedigung des Wollenden. So iſt es nicht nur, ſondern ſo muß es ſein. Es liegt darin eine unvermeidliche pſychologiſche Notwendigkeit. Menſchliches Wollen und menſchliche Befriedigung ſtehen nun einmal in dieſem geſetzmäßigen Zuſammenhang.

Man mißverſtehe nicht den Sinn dieſer Tatſache. Mein Wollen „zielt ab auf Befriedung", dies heißt nicht: Wenn ich will, ſo iſt das vorgeſtellte Ziel meines Wollens die Be-

friedigung. Ich stelle mir nicht, wenn ich das in Lebensgefahr schwebende Kind retten will, die Befriedigung vor, die mir daraus erwachsen wird, und richte darauf mein Wollen. Sondern das vorgestellte Ziel meines Wollens ist die Rettung des Kindes, die Erhaltung seines Lebens, die Freude seiner Eltern. Zugleich wird aber von mir, indem ich mir dies Ziel vorstelle und es in Gedanken vorausnehme, Befriedigung — nicht vorgestellt, sondern tatsächlich erlebt. Oder anders gesagt: Ich will nicht das Kind am Leben erhalten, um daraus Befriedigung zu schöpfen, sondern ich will es am Leben erhalten, damit es am Leben erhalten bleibe. Der Gedanke aber, daß dies geschehe und durch mich geschehe, gibt mir, indem ich ihn habe, Befriedigung. Oder endlich, möglichst kurz gesagt, die Befriedigung ist nicht der Gegenstand des Wollens, sondern sie ist unmittelbar im Wollen selbst, als eine Seite desselben, mitenthalten.

Vielleicht zweifelt man, ob die bezeichnete Tatsache allgemeine Geltung habe. Auch dieser Zweifel könnte nur einem Mißverständnis entstammen. Einem Kinde ist vielleicht der Gedanke, dem elterlichen Gebote zu gehorchen, sehr viel weniger verlockend als der gegenteilige Gedanke. Dennoch „will" es ihm gehorchen. Aber in solchem Falle ist der Gehorsam nicht das eigentlich Gewollte. Das Kind will dem Gebote gehorchen, vielleicht, weil es Strafe fürchtet. Dann „will" es die Strafl osigkeit; und der Gehorsam ist dazu nur das Mittel. Daß es aber die Strafl osigkeit will, dies schließt wiederum in sich, daß ihm die Strafl osigkeit als relativ befriedigend vorschwebt. Als relativ befriedigend d. h. als befriedigend im Vergleich mit der Strafe.

So ist überhaupt, wenn ich sage, es schwebe dem Wollenden notwendig das Gewollte als ein Befriedigendes vor, mit dem Gewollten jederzeit das eigentlich oder endgültig Gewollte gemeint, nicht irgend ein Mittel zum Zweck, sondern der Endzweck. Und die Befriedigung ist zunächst immer relative Befriedigung. Der Gedanke der Erreichung des Endzweckes ist mit größerer Befriedigung verbunden, als der Gedanke, daß der Endzweck unerreicht bleibe.

Der Satz, alles Wollen ziele auf Befriedigung des

Wollenden ab, iſt nach dem Geſagten keine unzweideutige Bezeichnung der damit gemeinten pſychologiſchen Tatſache. Dennoch wollen wir der Kürze halber gelegentlich dieſer Formel uns bedienen.

Es fragt ſich nun, was aus der hier gewonnenen Einſicht für die Frage nach den Motiven des menſchlichen Handelns folge. Die Antwort hierauf lautet: Ganz und gar nichts. Sage ich, bewußtes menſchliches Wollen ziele ab auf Befriedigung des Wollenden, ſo iſt dies dasſelbe, als wenn ich ſage, bewußtes menſchliches Wollen ſei jederzeit irgendwie motiviert. Das Motiv, das in einem gegebenen Falle meinen Willen beſtimmt, beſteht eben notwendig in dem Gedanken an ein Ziel oder einen Endzweck, deſſen Verwirklichung mir als befriedigend vorſchwebt.

Nebenbei ergibt ſich hieraus zugleich, wie ſich das einen Willensakt beſtimmende „Motiv" zum „Endzweck" desſelben verhält: Das Motiv iſt nichts anderes als der Gedanke an den Endzweck. Will ich ſpazieren gehen um meiner Geſundheit willen, ſo iſt die Erhaltung meiner Geſundheit mein Endzweck und der Gedanke daran das beſtimmende Motiv. Beſtimmendes Motiv und Endzweck ſind dasſelbe von zwei verſchiedenen Seiten her betrachtet. Beide haben zum Inhalt dasſelbe relativ luſtvoll mir Vorſchwebende, das eben deswegen, weil es als dies relativ Luſtvolle mir vorſchwebt, mich zum Wollen treiben kann.

Erſt recht leuchtet ein, daß die pſychologiſche Tatſache, von der wir hier reden, keinerlei ethiſchen Standpunkt in ſich ſchließen kann. Sie iſt kein Moralprinzip: Die Ethik fordert weder, daß dieſe pſychologiſche Tatſache beſtehe, daß alſo bei unſerem Wollen das Gewollte uns allemal als ein Befriedigendes vorſchwebe, noch verbietet ſie dies. Beides hätte gleich wenig Sinn. Sondern ſie ſagt, was Gegenſtand unſerer Befriedigung ſein, was uns als befriedigend vorſchweben und vor anderem vorſchweben ſolle, und worauf demnach unſer Wollen gerichtet ſein ſolle.

Wenden wir uns jetzt zum „Egoismus" zurück. Einige nennen es, wie gesagt, Egoismus, wenn ich ein Kind mit Lebensgefahr vor dem Ertrinken bewahre aus keinem anderen Grunde, als weil mich der Gedanke an die Rettung des Kindes und die Freude der Eltern befriedigt. Faßt man den Egoismus so, dann ist „Egoismus" nichts als ein anderer Name für die soeben bezeichnete psychologische Tatsache.

Gewiß nun kann man den Begriff des Egoismus in solcher Weise künstlich erweitern oder verschieben. Aber damit macht man diesen Begriff ethisch völlig wertlos. Zugleich verfehlt man sich gegen den Sprachgebrauch. Und wir wollen hier wissen — nicht was man alles Egoismus nennen kann, wenn man mit feststehenden Begriffen spielt, sondern was man unter Egoismus tatsächlich zu verstehen pflegt.

Stellen wir uns aber auf diesen Standpunkt, so ist jene edle Handlung nicht egoistisch, sondern durchaus unegoistisch. Sie ist „altruistisch". Die altruistische Handlung ist die der egoistischen unmittelbar entgegengesetzte. Der Name ist unschön. Aber der ethische Sprachgebrauch stellt nun einmal dem Egoismus den „Altruismus" als sein Gegenteil gegenüber.

Und was ist nun jener feststehende und zugleich ethisch wertvolle Sinn des Wortes Egoismus? Es bleibt dabei: Das Ziel meines Wollens schwebt mir jederzeit vor als etwas, dessen Verwirklichung mich befriedigt oder erfreut. Das Ziel meines Wollens nun, wenn ich das in Lebensgefahr schwebende Kind meiner Gesundheit zuliebe ertrinken lasse, ist die Erhaltung meiner Gesundheit. Das Ziel dagegen, das mir vorschwebt, wenn ich das Kind rette, um es dem Leben und seinen Eltern wiederzugeben, ist die Freude des Kindes an seinem eigenen Dasein, und die Freude der Eltern an seinem Besitz. Es leuchtet ein, was an diesem Gegensatz das Wesentliche ist. In jenem Falle ist die Befriedigung, die ich suche, nur einfach meine Befriedigung. In diesem Falle ist meine Befriedigung geknüpft an die Befriedigung, die Freude, die Lust, das Glück anderer. Die Befriedigung anderer ist hier das, was mich befriedigt. Meine Befriedigung ist Anteilnahme an der Befriedigung anderer,

meine Freude Mitfreude; was mich beglückt, iſt das Glück anderer, das ich ſchaffe.

Damit iſt der Gegenſatz des Egoismus und des Altruismus klar bezeichnet. All mein Wollen zielt, im oben näher beſtimmten Sinne, ab auf meine Befriedigung. Egoiſtiſch aber iſt das Wollen, wenn und ſoweit die Befriedigung, auf die es abzielt, unmittelbar nur meine Befriedigung iſt, oder negativ geſagt, wenn oder in dem Maße, als ich mich dabei gegenüber der Befriedigung anderer gleichgültig verhalte. Mein Wollen iſt altruiſtiſch, wenn und ſoweit die Befriedigung, auf die es abzielt, Befriedigung iſt an der Befriedigung anderer, Anteilnahme am Glück anderer.

Dieſe Beſtimmung genügt doch noch nicht. Setzen wir den Fall: Ich verzichte auf allerlei Vorteile und Genüſſe, oder opfere mich auf, um die Achtung vor mir ſelbſt nicht zu verlieren. Daß ich mich achten könne, daß ich eine Perſönlichkeit ſei, auf die ich ſelbſt mit Befriedigung ſchauen könne, das iſt es, worauf ich in ſolchem Falle abziele. Auch dieſe Befriedigung iſt eine unmittelbar an dem Gewollten haftende. Ich ſuche meine Befriedigung unmittelbar in der Weiſe, wie ich ſelbſt mir erſcheine. Ich ſuche ſie nicht in der Befriedigung, die anderen daraus erwächſt. Dennoch wird niemand ein ſolches Verhalten egoiſtiſch nennen.

Daraus ergibt ſich, welche weitere Beſtimmung wir noch in den Begriff des Egoismus aufnehmen müſſen. Der Wert meiner eigenen Perſönlichkeit iſt ein Perſönlichkeitswert. Nicht das Wollen aber, das auf das Daſein eines Wertvollen an oder in einer Perſönlichkeit, ſondern nur das Wollen, das auf das Daſein eines, von der Perſönlichkeit verſchiedenen, dinglich Wertvollen abzielt, iſt egoiſtiſch. Das egoiſtiſche Wertgefühl iſt ein dingliches oder ein Dingwertgefühl. Die egoiſtiſchen Zwecke ſind dingliche. Die egoiſtiſchen Motive beſtehen im Gedanken an die Verwirklichung eines Außerperſönlichen oder Dinglichen.

Faſſen wir beides zuſammen, dann müſſen wir ſagen: Egoiſtiſch iſt das Wollen, das abzielt auf ein Dingliches, das und

sofern es dem Wollenden lediglich als ein unmittelbar *ihn* befriedigendes vorschwebt.

Dies können wir noch kürzer ausdrücken. Dingliches, das, oder genauer, dessen Besitz, mit Befriedigung verbunden ist, bezeichnen wir mit dem Namen „Güter". Güter, die und sofern sie unmittelbar *mir*, und nur mir, Befriedigung schaffen, sind für mich „*eigene*" Güter. Auf das Haben, Gewinnen, Festhalten *eigener Güter* also ist das egoistische Wollen und Handeln gerichtet.

Freilich kann auch das Wort „Güter" allgemeiner genommen werden. Man kann auch, was Menschen *sind*, ihre Tüchtigkeit, ihre gute Gesinnung, Güter nennen. Doch wäre dies wiederum ein künstlich erweiterter Sprachgebrauch, den wir nicht mitmachen wollen. Persönlichkeitswerte sind „*das Gute*". Und von diesem unterscheiden wir die „Güter". „Güter" sind also nicht das, was Menschen *sind*, nicht Momente oder Eigenschaften ihres Wesens, sondern das vom Wesen der Menschen Unterschiedene, das sie haben, besitzen, das ihnen zuteil wird, kurz das irgendwie ihnen „zugute" kommende Dingliche, wenn man lieber will „*Objektive*".

Diese genauere Bestimmung des Egoismus schließt zugleich eine genauere Bestimmung des Altruismus in sich. Dabei setze ich voraus, daß der Altruismus wirklich das genaue Gegenbild des Egoismus ist. Wir müssen dann unter dem Altruismus verstehen das Abzielen auf Verwirklichung fremder *Güter*, d. h. auf Verwirklichung solcher *dinglicher Werte*, die *anderen Befriedigung* gewähren. Ich bin Altruist, sofern mir die Verwirklichung dinglicher oder außerpersönlicher Werte, weil dieselben *anderen* Befriedigung gewähren, Gegenstand *eigener* Befriedigung ist.

Jetzt wiederhole ich die Frage: Sind Menschen Egoisten, und nichts als Egoisten? Oder sind sie auch Altruisten? Sind sie ausschließlich Egoisten, nicht mehr in dem von uns abgewiesenen, künstlich erweiterten, sondern in dem jetzt genauer bestimmten, *eigentlichen* Sinne des Wortes „Egoismus"?

Manche scheinen geneigt, auch *diese* Frage zu bejahen. Nicht als läge dem, was sie meinen, eine sehr klare Vorstellung

zugrunde. Man kann wohl ſagen, die Moraltheorie des Egoismus, in dieſem ſtrengen Sinne des Wortes, iſt niemals als ſcharf beſtimmter Gedanke aufgetreten. Kein Wunder: Völlige Klarheit wäre ihr Tod. Um ſo häufiger begegnen wir allerlei Behauptungen und Verſicherungen, die auf eine ſolche Theorie hinauszulaufen ſcheinen.

Dabei leugnet man nicht, daß Menſchen auf das „Wohl" anderer Rückſicht nehmen. Man meint nur, das Motiv ſei auch dabei im letzten Grunde immer ein egoiſtiſches.

Genauer verſichert man etwa folgendes: Der Menſch iſt von Natur wie ein wildes Tier, wie ein Wolf. Es liegt in ſeinem Weſen, daß er alles an ſich zu reißen geneigt iſt. Aber der Menſch iſt zugleich der Überlegung fähig. Er ſieht, daß das Streben, alles an ſich zu raffen, zum Vernichtungskampfe aller mit allen führen müßte. Taſtet er den Beſitz anderer an, ſo wird auch ſein Beſitz angetaſtet. Umgekehrt, will er in ſeinem Beſitze ſicher ſein, ſo muß er auch den fremden Beſitz reſpektieren. Er tut dies alſo, — ſoweit er nämlich vernünftig iſt. Er iſt in ſeinem Handeln Altruiſt aus *egoiſtiſcher Berechnung*.

Solche Anſchauungen haben manchen verblüfft. Aber ſie ſind unhaltbar. Sie beruhen auf einer Verkennung der menſchlichen Natur, insbeſondere einer Verkennung der inneren Beziehungen von Menſch zu Menſch. Nicht nur die Geſchichte und das alltägliche Leben zeigen, daß altruiſtiſche oder ſoziale Intereſſen, daß Anteilnahme am Glück und Leid anderer dem Menſchen von Natur eigen ſind, ſondern es leuchtet auch ein, daß es ſo ſein *muß*. Die gegenteilige Behauptung leugnet eine geſicherte *pſychologiſche* Tatſache.

Natürlich kann es für mich altruiſtiſche Intereſſen nur geben unter der Vorausſetzung, daß neben mir andere Menſchen ſich finden und ich von ihnen *weiß*. Ebenſo gewiß aber *muß* es ſolche Intereſſen geben, ſobald dieſe Vorausſetzung *erfüllt* iſt. Mein Wiſſen um andere Menſchen ſchließt das Daſein ſolcher Intereſſen unweigerlich in ſich.

Wir ſehen um uns Menſchen, die als Menſchen uns gleichen. Dieſer Satz iſt genau genommen unrichtig. Wir „ſehen" um uns

keine Menschen. Was wir sehen, das sind menschliche Körper und Bewegungen an solchen und von solchen. Wir hören außerdem menschliche Laute, vor allem Sprachlaute.

Aber dies ist es nicht, was wir meinen, wenn wir von „Menschen" reden. Ein Mensch ist nicht ein Körper, der sich bewegt und Laute hervorbringt. Sondern ein Mensch ist eine Persönlichkeit, ein Wesen, das empfindet, vorstellt, fühlt, will, hofft, fürchtet usw. Und von allem dem sehen wir nichts; alles dies entzieht sich unserer sinnlichen Wahrnehmung. Wir können darnach auch sagen: noch nie hat ein Mensch einen anderen Menschen d. h. eine andere Persönlichkeit gesehen.

Dennoch haben wir ein Bild von fremden Persönlichkeiten. Woher gewinnen wir dies Bild? Aus welchen Elementen setzt es sich zusammen?

Auf diese Frage gibt es nur eine einzige mögliche Antwort. Keine Persönlichkeit kennen wir unmittelbar außer der eigenen. Von ihr nur gibt uns die unmittelbare Erfahrung ein Bild. Jedes Bild einer fremden Persönlichkeit muß also von dieser eigenen Persönlichkeit hergenommen sein. Was wir in uns finden, das denken wir auch in dem fremden Körper vorhanden. Nicht unverändert, sondern, je nach der Beschaffenheit der fremden Lebensäußerungen, so oder so verändert oder modifiziert. Züge der eigenen Persönlichkeit sind in diesem Bilde der fremden Persönlichkeit bald gesteigert, bald herabgesetzt.

Hierin liegt nichts Verwunderliches. Wir wissen, wie wir uns selbst in Gedanken verändern können. Wir können annehmen oder wünschen, daß wir in diesem oder jenem Punkte andere wären. Darin liegt jedesmal eine solche gedankliche Veränderung unserer selbst. Wir können andererseits uns in Gedanken dahin und dorthin versetzen, etwa in vergangene Zeiten oder in ferne Gegenden.

So nun können wir auch uns in fremde Körper versetzen. Und wir tun dies immer, wenn wir eine fremde Persönlichkeit denken, oder wenn eine fremde Persönlichkeit für uns da ist. Die fremde Persönlichkeit ist für unser Bewußtsein gar nichts als die

in den fremden Körper verſetzte, zugleich ſo oder ſo modifizierte eigene Perſönlichkeit.

Betrachten wir dieſen Sachverhalt etwas genauer: Ich ſehe einen Menſchen traurig. Auch dieſen Satz muß ich wiederum zurücknehmen. Ich ſehe in Wahrheit nur gewiſſe Veränderungen in der Haltung und in den Zügen der Perſon. Ich ſehe vielleicht Tränen. Ich ſehe mit einem Worte gewiſſe Zeichen der Trauer. Dieſe Zeichen deute ich. Ich kann ſie aber deuten nur aus meinem eigenen Erleben heraus. Und wie nun vollzieht ſich dieſe „Deutung"?

Auf dieſe Frage ſcheinen einige geneigt, die Antwort zu geben, dieſelbe geſchehe durch einen Analogieſchluß. Dieſe Antwort iſt verlockend. Aber ſie erweiſt ſich bei genauerem Zuſehen als unmöglich.

Der fragliche Analogieſchluß müßte ſich ſprachlich in folgende Sätze faſſen laſſen: Ich weiß, daß meine eigene Trauer in einer beſtimmten Gebärde, d. h. in einer beſtimmten Veränderung in den Zügen meines Geſichtes, zu ihrem natürlichen Ausdruck kommt. Nun ſehe ich eine ebenſolche Veränderung in den Zügen eines anderen Geſichtes. Daraus ſchließe ich, daß dieſer Veränderung eben derjenige Affekt oder affektive innere Zuſtand zugrunde liege, der ihr bei mir ſelbſt zugrunde zu liegen pflegte.

Gegen die Möglichkeit eines ſolchen Schluſſes nun erheben ſich mehrere Bedenken. Ich hebe nur eines derſelben heraus. Woher weiß ich von der Veränderung in meinem Geſicht? Nahm ich, wenn mir traurig zumute war, einen Spiegel zur Hand und konſtatierte, wie mein Geſicht dabei ausſah? Und wenn ich dies nicht tat, wie gewann ich von der Veränderung in meinen Zügen Kenntnis? Woher alſo gewann ich die Einſicht in den Zuſammenhang zwiſchen dem Affekt der Trauer und der Gebärde, in welcher derſelbe bei mir zum Ausdruck zu kommen pflegte? Mein Geſicht unmittelbar betrachten, dies kann ich doch zweifellos nicht. — Man bedenke wohl, daß es ſich hier um die Deutung einer ſichtbaren Gebärde, oder um die Deutung des Geſichtsbildes einer Gebärde handelt.

Vielleicht antwortet man darauf: Ich weiß aber doch tat-

sächlich, wie mein Gesicht aussieht, wenn ich traurig bin. Ich habe davon wenigstens eine annähernde Vorstellung.

Dies mag zutreffen. Aber es bleibt dabei: ich kann davon nicht wissen aus der Betrachtung meines eigenen Gesichtes. Ich kann davon also nur wissen aus der Betrachtung fremder Gesichter. Nur diese sehe ich unmittelbar. Die Deutung der fremden Gebärde, nicht die der eigenen muß das erste sein. Aus ihrer Betrachtung allein kann mir ursprünglich die Kenntnis jenes Zusammenhanges zwischen Affekt und Gebärde entstanden sein.

Aber wie ist dies möglich, da doch feststeht, daß ich ursprünglich nur von der eigenen Trauer weiß? Wie kommen diese beiden Tatsachen, fremde Gebärde und eigene Trauer, zusammen?

Darauf gibt die Antwort der Begriff des Instinktes. Es ist dies derselbe „Instinkt", d. h. dasselbe wunderbare X, das uns auch in so vielen anderen Fällen helfen muß. Zu einem solchen Instinkt müssen wir auch hier unsere Zuflucht nehmen.

Der Sachverhalt ist, genauer gesagt, dieser, oder kann nur dieser sein: Ich sehe die Veränderung in den Zügen eines anderen „Individuums", d. h. ich sehe dieselbe an einem sichtbaren Objekte, das ich später, wenn ich die Deutung, um welche es sich hier handelt, in ihrem vollen Umfange vollzogen habe, als Körper eines anderen menschlichen „Individuums" bezeichne. Und dabei nun entsteht in mir, ich weiß nicht wie, eine Tendenz, in bestimmter Weise mich innerlich einzustellen, zu betätigen und zu fühlen. Und diese Tendenz verwirklicht sich, wenn oder soweit ihre Verwirklichung den Umständen gemäß möglich ist, d. h. wenn oder soweit ich vermöge meiner sonstigen, oder vermöge der schon in mir bestehenden und sich behauptenden psychischen Verfassung, der natürlichen Wirkung dessen, was ich sehe, insbesondere also der Wirkung dieser Tendenz, mich hinzugeben vermag. Die fragliche Tendenz ist in unserem Falle die Tendenz zu der inneren Einstellung, psychischen Betätigungsweise und Weise, mich zu fühlen, die den Namen „Trauer" trägt. Ich fühle also, zum mindesten der Tendenz nach, Trauer; ich fühle mich in diesen affektiven inneren Zustand hineingezogen.

Aber ich fühle diese Trauer nicht als bedingt durch eigene

traurige Widerfahrniſſe oder Gedanken, ſondern als bewirkt durch die wahrgenommene Gebärde. Ich fühle oder finde ſie daran gebunden, erlebe ſie als etwas dazu Gehöriges, darin Liegendes, in und mit der wahrgenommenen Gebärde Gegebenes. Ich fühle oder finde ſie dann weiterhin als zu dem Individuum gehörig, an dem oder an deſſen ſinnlicher Geſamterſcheinung ich die Gebärde wahrnehme.

Dieſe Tatſache bezeichnen wir mit einem der Pſychologie unſerer Tage völlig geläufig gewordenen Namen, nämlich dem Namen „Einfühlung“:*) Ich „fühle“ eigene Trauer, fühle alſo „mich“ mit dieſer, durch die Wahrnehmung der Gebärde in mir geweckten Beſtimmtheit meines eigenen Weſens, „in“ die Gebärde, oder allgemeiner geſagt, in die ſinnliche Erſcheinung eines fremden Individuums, „ein“.

Nehmen wir an, daß der wahrgenommenen Gebärde ſolche Trauer wirklich zugrunde liege, daß alſo in dem Individuum, dem die Gebärde angehört, dieſer affektive Zuſtand tatſächlich beſtehe, dann können wir dieſe „Einfühlung“ auch bezeichnen als ein „Miterleben“ oder „Nacherleben“ des fraglichen affektiven Zuſtandes. Und an die Stelle dieſer beiden Ausdrücke können wir endlich auch das Fremdwort „Sympathie“ ſetzen. Dann erſcheint alſo in unſerem Falle vermöge eines Aktes der inſtinktiven Sympathie die eigene innere Zuſtändlichkeit, Betätigungsweiſe, Weiſe, mich zu fühlen, die ich Trauer nenne, an die ſinnliche Erſcheinung eines fremden Individuums, ſei es tatſächlich, ſei es mehr oder minder nur der Tendenz nach, gebunden.

Doch iſt bei Verwendung der hier zuletzt gebrauchten Ausdrücke: Miterleben, Nacherleben, Sympathie, immer zu beachten, daß für mein Bewußtſein das Innere des anderen Individuums, oder ſeine Weiſe, innerlich ſich zu betätigen, daß alſo für mein Bewußtſein dies andere Individuum ſelbſt, als pſychiſches Individuum, durch das Miterleben, das Nacherleben, die Sympathie, erſt zuſtande kommt, daß es, um bei unſerem Bei-

*) Eine eingehendere Darlegung der Einfühlungsfrage gebe ich in meiner „Äſthetik, Pſychologie des Schönen und der Kunſt“. Bd. I. Grundlegung der Äſthetik. Hamburg und Leipzig. 1903.

ſpiel zu bleiben, für mich eine Trauer des anderen erſt gibt auf Grund des Miterlebens. Es iſt alſo für mich oder mein Bewußtſein das Miterleben in Wahrheit kein Miterleben. Sondern es iſt einfaches Erleben, ein ſolches, bei dem ich, wie geſagt, nicht weiß, wie mir geſchieht. Aber dies eigene Erleben iſt eben an die fremde körperliche Erſcheinung gebunden. Dadurch wird dieſe für mich zum Träger eines inneren Lebens; der einzelne Vorgang, den ich an ihr beobachte, zur Lebensäußerung. Es entſteht für mich ſchließlich durch ſolche und verwandte Akte der Einfühlung das fremde pſychiſche Individuum. Die Einfühlungsakte konſtituieren dasſelbe. Das fremde pſychiſche Individuum iſt alſo von mir geſchaffen aus mir. Sein Inneres iſt aus dem meinigen genommen. Das fremde Individuum oder Ich iſt das Ergebnis einer Projektion, Spiegelung, Hineinſtrahlung meines Selbſt, oder deſſen, was ich aus Anlaß der ſinnlichen Wahrnehmung einer fremden körperlichen Erſcheinung in mir erlebe, in eben dieſe ſinnliche Erſcheinung, eine eigentümliche Art der Verdoppelung meiner.

Dabei iſt immerhin eines vorausgeſetzt. Die Trauer, die ich in der Wahrnehmung und Betrachtung der fremden Gebärde der Trauer in mir erlebe, oder zu erleben „tendiere", entſteht doch auch in mir nicht aus dem Nichts. Ich muß dieſelbe, wenn ſie in mir entſtehen ſoll, ſchon in gewiſſer Weiſe in mir tragen. D. h. ich muß ſchon wiſſen, was Trauer iſt. Dies aber kann ich nur wiſſen, wenn ich vorher bereits dergleichen erlebt habe. Dieſe ehemals erlebte und von daher mir bekannte Trauer aber wird jetzt durch den Anblick der fremden Gebärde in mir reproduziert. Doch nicht in dem Sinne, daß jetzt ein bloßes Erinnerungsbild derſelben in mir entſtände. Sondern in dem bereits bezeichneten weitergehenden Sinne: die Erinnerung ſchließt zugleich die Tendenz des entſprechenden tatſächlichen Erlebens in ſich. Und ſoweit die Verwirklichung dieſer Tendenz den Umſtänden gemäß ſich vollziehen kann, vollzieht ſie ſich. D. h. in unſerem Fall: ich erlebe Trauer. Aber ich erlebe ſie als eine in der oben bezeichneten Weiſe „projizierte" oder objektivierte.

Hiermit iſt der Inſtinkt der Einfühlung oder der Inſtinkt

der Sympathie, bzw. es ist die Weise, wie er zur Wirkung gelangt, genauer bezeichnet.

Dieser Instinkt ist zweifellos eine wunderbare Tatsache. Vielleicht aber erscheint diese Tatsache minder auffallend, wenn wir sie mit einem allgemeineren Namen bezeichnen, und damit unter einen allgemeineren Gesichtspunkt rücken. Der fragliche allgemeinere Name ist: Instinkt der *Nachahmung*. Die Existenz eines Instinktes oder instinktiven Triebes der Nachahmung ist eine jedermann geläufige Tatsache. Ich sehe etwa eine auffallende Bewegung, eine Grimasse, oder eine Bewegung, die besondere Kraft oder Geschmeidigkeit verrät oder dgl. Indem ich dieselbe sehe, verspüre ich einen Drang, sie selbst auszuführen. Woher dieser Drang kommt, weiß ich nicht. Er ist eben da. Und ich führe die Bewegung tatsächlich aus, wenn nichts mich abhält sie auszuführen. Ich gähne vielleicht aus keinem anderen Grunde, als weil ich jemanden gähnen sehe. Das Gähnen, sagt man, wirkt ansteckend.

Mit dieser Nachahmungstendenz nun ist die Einfühlung, von der ich oben sprach, durchaus vergleichbar. Ich nannte sie auch ein Nacherleben. Nun, statt Nacherleben kann ich ebensowohl sagen: Nachahmung.

Freilich scheint ein Unterschied beider Fälle zu bestehen: das Nacherleben des Affektes der Trauer, wenn ich die Gebärde der Trauer sehe, ist Nachahmung eines *inneren* Zustandes oder einer *inneren* Betätigungsweise; die „Nachahmung", von der wir jetzt reden, ist *äußere* Nachahmung. Indessen auch die Nachahmung einer äußeren Bewegung, des Gähnens etwa, oder einer Grimasse, oder einer sonstigen auffallenden Bewegung, ist zunächst *innere* Nachahmung. Sie ist ein inneres Nacherleben der Bewegungsimpulse, event. der Willensanstrengungen, aus welchen die äußerlich sichtbaren Bewegungen hervorgehen, ein Nacherleben der „inneren Handlung", des psychischen Aktes, oder der psychischen Zuständlichkeit, die sich dann in den physiologischen Vorgang der äußeren Bewegung umsetzt. In dieser inneren Nachahmung aber ist genau der Sachverhalt gegeben, den wir oben „Einfühlung" nannten.

Umgekehrt fehlt auch bei der Einfühlung, z. B. in die traurige

Gebärde, die Tendenz der äußeren Nachahmung nicht. Nicht nur der in einer solchen Gebärde liegende affektive Zustand drängt sich mir auf, sondern ich bin auch geneigt, die Gebärde selbst nachzumachen. Geht die Gebärde der Trauer über in die Affektäußerung des Weinens, dann weine ich vielleicht mit dem Weinenden. Ich tue dies zunächst innerlich, dann aber auch äußerlich.

Daraus ergibt sich: Wer den Instinkt der Nachahmung anerkennt, erkennt auch den Instinkt der Einfühlung an. Beide sind eben im Grunde eine und dieselbe Sache.

Zur Vervollständigung füge ich noch hinzu: auch alles, was wir „Suggestion" nennen, fällt unter diesen Gesichtspunkt der Einfühlung oder Nachahmung. Höre ich einen anderen in einem Satz ein Urteil aussprechen, oder kundgeben, daß er an eine Sache glaubt, so besteht in mir die Tendenz, ihm zu glauben, d. h. auch meinerseits an die Sache zu glauben. Gibt mir jemand seinen Wunsch oder Willen kund, so wird dadurch in mir die Tendenz geweckt, den Wunsch oder Willen zu erfüllen, d. h. in Übereinstimmung mit jener Person zu wollen oder zu wünschen. Und besteht in mir kein Gegengrund bzw. kein Gegenmotiv, so will oder wünsche ich mit den Wollenden oder Wünschenden, glaube mit den Glaubenden, so wie ich weine mit den Weinenden, mich freue mit denen, die sich freuen, mich stolz oder gedrückt fühle mit denen, die sich stolz oder gedrückt fühlen, gähne mit den Gähnenden, Grimassen schneide mit denen, die Grimassen schneiden usw.

Diese instinktive Einfühlung bleibt aber nicht unangefochten bestehen. Sondern sie erfährt durch weitere Erfahrung Bestätigung oder Korrektur. Ich sehe ein freundliches Gesicht; Erfahrung aber sagt mir, daß der Mensch, dem das Gesicht angehört, mir gar nicht freundlich gesinnt ist; ich sehe eine fröhliche Gebärde, und erkenne dieselbe als Maske. Aber diese Korrektur durch die „Erfahrung" ist doch letzten Endes auch wiederum Sache der instinktiven Einfühlung. Die Einfühlung wird in Wahrheit korrigiert durch die Einfühlung. Es gibt gar nichts anderes, das sie korrigieren könnte.

Dieser Sachverhalt steht durchaus in Analogie mit einem

anderen, der uns vertrauter iſt. „Was mein Auge ſieht, das glaubt mein Herz“. D. h. ich glaube natürlicherweiſe an das ſinnlich Wahrgenommene, oder glaube an ſeine Wirklichkeit. Auch dieſer Glaube an die Wirklichkeit des ſinnlich Wahrgenommenen iſt nicht weiter zurückführbar. Auch er geſchieht „inſtinktiv“. Es iſt freilich die Meinung ausgeſprochen worden, auch dieſer Glaube beruhe auf einem „Schluſſe“. Indeſſen mit dieſem angeblichen Schluſſe verhält es ſich genau ſo, wie mit jenem Analogieſchluß, welchen man an die Stelle der inſtinktiven Einfühlung hat ſetzen wollen. D. h. er ſetzt, ebenſo wie dieſer, das angeblich Erſchloſſene voraus. Um von meinen ſinnlichen Wahrnehmungen auf eine Welt der Wirklichkeit ſchließen zu können, mußte ich von einer ſolchen bereits wiſſen. Ich kann aber davon einzig wiſſen auf Grund der Tatſache, daß wahrgenommene Gegenſtände für mich wirkliche Gegenſtände ſind, d. h. auf Grund des inſtinktiven Glaubens an das Wahrgenommene.

Auch der natürliche oder „naive“ Glaube an die Wirklichkeit des Wahrgenommenen nun wird durch weitere Erfahrung korrigiert. Aber dieſe korrigierende Erfahrung beſteht wiederum in Wahrnehmungen oder geht auf ſolche zurück. Mein Glaube etwa an die wahrgenommene Größe des Mondes oder der Sterne wird korrigiert durch die aſtronomiſchen Beobachtungen. Aber auch dieſe Beobachtungen ſind Wahrnehmungen.

Noch weiter geht die Analogie der beiden hier nebeneinandergeſtellten Tatſachen. Geſetzt, ich habe mich überzeugt, eine Wahrnehmung ſei trügeriſch, ich glaube alſo nicht mehr an die Wirklichkeit des Wahrgenommenen, ſo wie ich es wahrnehme, ſo bleibt mir doch ein „Eindruck“, als ob es wirklich ſei. Ich mag etwa noch ſo ſehr wiſſen, daß der Mond viel weiter von mir entfernt iſt, als die neben ihm ſichtbaren Wolken; ſo hindert dies doch nicht, daß ich immer wiederum dem Eindruck der Wirklichkeit des wahrgenommenen Sachverhalts unterliege. Ich leugne ſeine Wirklichkeit im bewußten Gegenſatz zu dieſem Eindruck oder „Schein“.

Nun, in gleicher Weiſe bleibt auch die inſtinktive Einfühlung für meinen Eindruck beſtehen, wenn ich weiß, daß ſie trügeriſch

ist. Dies will etwa sagen: Ein freundlich blickendes Gesicht bleibt für mich ein freundlich blickendes, oder: ich habe den Eindruck der Freundlichkeit, auch wenn ich weiß, daß hinter der freundlichen Miene etwas ganz anderes steckt, etwa Gleichgültigkeit, oder Unfreundlichkeit, vielleicht Bosheit.

Dies letztere nun ist wiederum eine höchst bedeutsame Tatsache. Es beruht darauf nichts geringeres, als der Gegensatz der „ästhetischen" und der „praktischen" Einfühlung oder Sympathie. Die ästhetische Einfühlung ist diejenige, die stattfindet abgesehen von meiner bestätigenden oder korrigierenden Erfahrung, überhaupt abgesehen davon, wie es um mein Bewußtsein von der Wirklichkeit des Eingefühlten oder um das tatsächliche oder vermeintliche „Recht" der Einfühlung bestellt ist. Sie ist die für den unmittelbaren Eindruck bestehende, und aller Erfahrung zum Trotz bestehen bleibende. Die praktische Einfühlung dagegen ist die, tatsächlich oder vermeintlich, der Wirklichkeit gemäße. Nennen wir das Bewußtsein der Wirklichkeit ein „Wissen", so kann ich auch sagen: die ästhetische Einfühlung besteht im Eindruck von etwas Innerlichem oder Seelischem, das ich in der Betrachtung eines sinnlichen Objektes, z. B. der sinnlichen Erscheinung eines Menschen, erlebe und an das sinnliche Objekt gebunden oder darin objektiviert finde, abgesehen von allem Wissen; die praktische Einfühlung dagegen ist zugleich ein wirkliches oder vermeintliches Wissen um die Wirklichkeit dieses Innerlichen oder Seelischen.

Auf der ästhetischen Einfühlung oder Sympathie nun beruht aller ästhetische Genuß. Ebenso beruhen auf der praktischen Einfühlung alle altruistischen Gefühle, Neigungen, Antriebe, Motive.

Oder richtiger gesagt: Aller ästhetische Genuß ist seiner Natur nach Genuß der ästhetischen Einfühlung oder Sympathie*): Ich verlege reproduzierte Regungen meiner eigenen Persönlichkeit nicht nur in den wahrgenommenen menschlichen Körper, sondern in jedes wahrgenommene schöne Objekt, z. B. in die Landschaft, in die Formen der Architektur, in die Klänge und

*) Hierüber besonders vgl. meine „Grundlegung der Ästhetik".

den Rhythmus der Muſik, auch ſchon in die einfache Linie oder Farbe. Und ich *erlebe* ſie darin. Ich „beſeele" dieſe Objekte, genau in dem Sinne, in dem ich den wahrgenommenen menſchlichen Körper beſeele. Dadurch eben *werden* die Objekte für mich „ſchön". Das Gefühl der Schönheit iſt objektivierter Selbſtgenuß. Ich genieße mich ſelbſt, nicht mein tatſächlich gegebenes, aber ein ideelles und ſchließlich ideales Ich, indem ich dieſe Objekte genieße. Ich genieße „*mich ſelbſt unmittelbar in einem anderen*."

Dem Satze aber: Der äſthetiſche Genuß *iſt* Genuß der äſthetiſchen Einfühlung, ſteht mit gleichem Rechte der andere gegenüber: Alle Wirkung altruiſtiſcher Motive *iſt* die Wirkung der „*praktiſchen*" Einfühlung.

Wie in der äſthetiſchen, ſo erlebe ich auch in der praktiſchen Einfühlung „mich ſelbſt" unmittelbar „in einem anderen", oder, allgemeiner geſagt, an einer Stelle oder in einem Punkte der Außenwelt; ich erlebe ein objektiviertes Ich. Der Unterſchied beider Arten der Einfühlung iſt nur der, daß bei der äſthetiſchen Einfühlung, die „Objektivierung" mit der Frage, ob das Objektivierte an der Stelle der Außenwelt, an die es für mein Bewußtſein gebunden iſt, wirklich ſich vorfinde, nichts zu tun hat, ſondern einfaches, ſchlichtes, reflexionsloſes *Erleben* iſt, bei der praktiſchen Einfühlung dagegen, die Objektivierung das Bewußtſein ſolchen wirklichen Daſeins in ſich ſchließt. Die altruiſtiſchen Gefühle, Neigungen, Motive verhalten ſich alſo zum äſthetiſchen Genuß, wie die Einfühlung oder Selbſtobjektivierung mit dem Bewußtſein der *Wirklichkeit* zur ſchlichten Einfühlung oder Selbſtobjektivierung.

Daß die äſthetiſche Einfühlung kein Wiſſen iſt, und jeder Frage nach der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Eingefühlten abgewendet, dies macht, daß ſie das praktiſche Verhalten, das ja jederzeit auf Wirklichkeit zielt, und das Bewußtſein der Wirklichkeit deſſen, worauf es gerichtet iſt, zur Vorausſetzung hat, nicht beeinflußt, daß ihm, kurz geſagt, jede praktiſch motivierende Kraft fehlt. Dagegen muß die praktiſche Einfühlung unſer praktiſches Verhalten beeinfluſſen. Innere Vorgänge, Zuſtändlichkeiten oder Verhaltungsweiſen, etwa Wünſche anderer, von denen ich weiß,

müssen, soweit die Tendenz, sie in mir zu erleben, sich verwirklicht, mich in gleichartiger Weise praktisch bestimmen, wie die entsprechenden eigenen inneren Erlebnisse. — Dieser Sachverhalt ist es eben, um dessen willen ich die mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit des Eingefühlten verbundene Einfühlung als „praktische" bezeichne.

Diese Fähigkeit der „praktischen" Einfühlung, mich praktisch zu bestimmen, ist niemandem unbekannt. Ich wiederhole das oben angeführte Beispiel: In dem gehörten Satz liegt für mich ein Urteil, so unmittelbar, daß ich sage: ich „höre" das Urteil. Auch dies ist, wie oben angedeutet, letzten Endes eine auf Einfühlung beruhende Tatsache. Und das Urteil liegt für mich in dem Satze „wirklich", d. h. ich nehme an, derjenige, der das Urteil ausspricht, urteile tatsächlich so, wolle nicht etwa mich täuschen, wenn meine sonstigen Erfahrungen diese Annahme nicht korrigieren. Und das Urteil, von dessen Dasein in einem anderen ich weiß, ist zugleich der Tendenz nach mein eigenes Urteil. Es wird zum tatsächlichen eigenen Urteil, d. h. ich glaube an das, was ich höre, wenn ich keine Gegengründe habe.

Dies eigene Urteil aber bestimmt mich in meinen Überlegungen, und kann mich weiterhin in meinem Handeln bestimmen, genau so wie ein aus mir selbst gewonnenes Urteil mich in meinen Überlegungen und Handlungen bestimmen würde.

Und was nun von den Urteilen anderer gilt, die mir in Worten sich kundgeben, gilt, und zwar aus dem gleichen Grunde, von allen Vorgängen im Innern eines Individuums, sofern ich irgend von ihrem Dasein Kunde gewinne. Es gilt von den Wünschen, Sorgen, Hoffnungen, sogut wie von den Urteilen. Jedes innere Verhalten eines anderen, von dem ich weiß, ist der Tendenz nach ein entsprechendes eigenes inneres Verhalten. So ist es vermöge einer ursprünglichen psychologischen Notwendigkeit.*)

Daß der ästhetischen Einfühlung die praktisch motivierende

*) Das Genauere hierüber siehe in meinem „Leitfaden der Psychologie". Leipzig, 1903.

Kraft fehlt, kann als ein *Mangel* derselben im Vergleich mit der praktischen Einfühlung bezeichnet werden: Andererseits aber hat die ästhetische Einfühlung vor der praktischen auch wiederum einen Vorzug. Dieser Vorzug beruht auf dem gleichen Grunde.

Die ästhetische Einfühlung steht, wie oben gesagt, diesseits der Wirklichkeitsfrage; die ästhetische *Betrachtung*, in welcher diese Einfühlung *geschieht*, löst ihr Objekt aus allem Wirklichkeitszusammenhange. Dies ist vor allem deutlich bei der ästhetischen Betrachtung des Kunstwerkes. Das in einem Marmorbildwerk dargestellte menschliche Leben ist nur dargestellt; es ist also nicht wirklich. Dies stört doch nicht den *Eindruck* des Lebens. Die Frage, ob dies Leben wirklich sei oder nicht, diese Verstandesfrage existiert eben für die ästhetische Betrachtung gar nicht. Indem aber die ästhetische Betrachtung das Kunstwerk aller Wirklichkeit entrückt, entrückt sie es auch der Sphäre aller Wirklichkeitsinteressen.

Und daraus folgt: Die im Kunstwerk dargestellte Gestalt kann mir nicht nützen noch schaden. Ich kann an dem Dargestellten mich nicht messen; das nur dargestellte Individuum kann nicht um den Besitz von Gütern mit mir konkurrieren. Was ihm zuteil wird, wird nicht mir entzogen; was ihm fehlt, kommt nicht mir zugute. Seine Wünsche kreuzen sich nicht mit den meinigen. Sie können dies schon darum nicht, weil ich angesichts des Kunstwerkes solche eigene Wünsche gar nicht habe, weil es im Wesen der ästhetischen Anschauung oder Betrachtung liegt, ein volles, das eigene reale Ich mit seinen Interessen, Wünschen, Begierden vergessendes Sichhineinversenken in die Welt des Kunstwerkes zu sein. Dagegen kann, was *wirkliche* Personen wirklich in sich erleben, was sie nicht für meinen ästhetischen Eindruck, sondern *tatsächlich* wünschen und nicht wünschen, woran sie sich freuen, jederzeit mit meinen eigenen Wünschen sich kreuzen; es kann mir Vorteil und Nachteil daraus entstehen.

Auch dies nun aber beweist wiederum für die Richtigkeit dessen, was ich in diesem Zusammenhang eindringlich machen will. In der ästhetischen Sympathie kann, kurz gesagt, die Sympathie rein, ungetrübt, in ihrer vollen Eigenart zur Geltung

kommen, während im praktischen Leben der Egoismus sie zu verunreinigen, zu hemmen, und schließlich völlig zu unterdrücken vermag. Wir haben also in der ästhetischen Sympathie sozusagen das Experiment, das uns die Tatsache der Sympathie *rein* darstellt, und in ihrem eigentlichen Wesen erkennen läßt.

Es leuchtet aber ein, was uns dies Experiment lehrt: Zeigt sich die Sympathie eben da in ihrer *vollen Kraft*, wo jeder Gedanke an egoistische Interessen, an Nutzen oder Schaden, der uns aus dem Wollen und Wünschen, der Freude und dem Schmerz anderer erwachsen könnte, *ausgeschlossen* ist, dann ist die Sympathie notwendig etwas den egoistischen Interessen gegenüber Selbständiges. Es geht dann in keiner Weise an, sie aus dem Egoismus abzuleiten.

Und dann geht es auch nicht an, unsere altruistischen Interessen daraus abzuleiten; denn diese sind, wie gesagt, mit der „praktischen" Sympathie ohne weiteres gegeben. Die Sympathie mit anderen treibt uns, altruistisch zu handeln. Ist also die Sympathie eine selbständige Tatsache, so hat der Altruismus in uns eine selbständige Wurzel.

Trotzdem nun hat man, wie wir schon sahen, den Versuch gemacht, die altruistischen Interessen durchaus auf egoistische zurückzuführen. Kehren wir schließlich noch einmal zu diesen Versuchen zurück.

Die *ästhetische* Sympathie erschien uns im vorstehenden als der deutlichste Beleg für die Selbständigkeit der sympathischen Wertgefühle, also auch der altruistischen Motive, gegenüber den egoistischen. Damit ist nicht gesagt, daß uns nicht auch das praktische Leben diese Selbständigkeit zeigen könnte. Ja, dasselbe zeigt uns mehr. Menschen können sich für das Wohl und Wehe anderer *begeistern*, auch wo eigene Interessen *Widerspruch* erheben. Sie können sogar ihre eigenen Interessen *opfern*. Wie oft dies geschieht, ist hier völlig gleichgültig.

Wie wäre dies möglich, wenn in der menschlichen Natur nur der Egoismus läge? Darauf antwortet man vielleicht folgendermaßen: Es erweist sich doch im praktischen Leben al-

truistisches Verhalten oft als in seinen Folgen für uns selbst nutzbringend. Es dient unseren Interessen. Wo dies der Fall ist, üben wir ein solches Verhalten. Und in der Folge „gewöhnen" wir uns daran, derart, daß wir nun auch altruistisch handeln, wo daraus eine Befriedigung egoistischer Interessen nicht erwächst.

Dagegen ist zunächst zu erwidern, daß es sich hier gar nicht um ein gewohnheitsmäßiges altruistisches Verhalten handelt, sondern um eine warme, vielleicht leidenschaftliche innere Anteilnahme an fremdem Wohl und Wehe, die dann freilich auch, wenn die Umstände es erlauben, sich in Tat umsetzt. Meint man nun in allem Ernste, diese Anteilnahme könne aus der Befriedigung egoistischer Interessen ohne weiteres entstehen, und sie könne dann, nachdem sie entstanden ist, gewohnheitsmäßig sich behaupten, auch wenn sie vom egoistischen Standpunkte aus sinnlos, ja widersinnig ist?

Beides ist unmöglich. Vor allem wird hier mit dem Worte „Gewohnheit" gespielt. Eine solche Macht der Gewohnheit gibt es nicht. Gewohnheit stumpft jegliches Interesse ab. Dagegen ist es unmöglich, daß mir etwas an sich Gleichgültiges wertvoll werde lediglich durch die Gewöhnung.

Im übrigen beachte man folgendes: Jemand sei für Musik seiner Natur nach völlig unempfänglich, so unempfänglich, wie der egoistischen Moraltheorie zufolge alle Menschen für die Interessen anderer sind. Er sei aber eifriger Besucher von Musikaufführungen, weil er da sich zeigen, allerlei Schönes sehen, Freunde treffen, plaudern, den Liebenswürdigen spielen, kurz sich an allem Möglichen freuen kann, was mit der Musik nichts zu tun hat. Meint man, ein solcher eifriger Konzertbesucher könne durch die Macht der Gewohnheit im Laufe der Zeit zum Musikenthusiasten werden, zu einem Menschen, dem Musik als solche inneres Bedürfnis ist? Die Gewohnheit, Musik zu hören, könne ihn zu einem innerlich musikalischen Menschen machen?

Angenommen, es wäre in ihm ein Grad von musikalischer Empfänglichkeit, nur zunächst nicht ausgebildet, so könnte diese freilich durch die Übung in ihm geweckt und ausgebildet werden.

Und daraus könnte sich schließlich jener Erfolg ergeben. Besteht aber diese Voraussetzung nicht, so wird ein solcher Mensch fortfahren, Musik über sich ergehen zu lassen, solange ihm jene außermusikalischen Freuden winken. Er wird ebenso gewiß darauf verzichten, wenn er weiß, daß dieser Zweck wegfällt. Und nie vollends wird es geschehen, daß er einem inneren Drang zur Musik jene ihm am Herzen liegenden Freuden opfert. Auch psychologisch entsteht nun einmal nicht etwas aus nichts; auch die Macht der „Gewohnheit" kann dies Wunder nicht vollbringen.

Ebenso kann gewiß auch, wer aus egoistischem Interesse anderen Gutes tut, in der Folge dazu gelangen, dies Gute zu tun ohne solches Interesse. Aber dabei ist vorausgesetzt, daß die Neigung dazu schon vorher in seiner Natur selbständig begründet lag. Indem ich, aus Selbstsucht, also ohne an Freud oder Leid anderer zu denken, doch tatsächlich anderen Freude schaffe, oder sie von einem Leid befreie, habe ich Gelegenheit, den Wert, den die Freude anderer oder die Befreiung derselben von einem Leide für mich hat, zu erleben. So kann, auf Grund der Betätigung des Egoismus, ein altruistisches Wertgefühl in mir wachgerufen werden. Und dies kann dann weiterhin selbständig in mir wirken. Dazu ist aber eben erforderlich, daß ein solches altruistisches Wertgefühl in mir schlummerte. Angenommen, dies wäre nicht der Fall, so würde ich dabei bleiben, anderen Gutes zu tun lediglich dann, wenn ich davon einen Vorteil für mich erwarten kann.

Lediglich eine andere Wendung des gleichen Gedankens ist es, wenn man sagt: Die Menschen fanden, daß sie nur in der Verbindung mit anderen, oder auf Grund ihrer Hilfeleistung, ihre egoistischen Zwecke verwirklichen könnten. Sie „brauchten" die anderen. Und daraus entstanden im „Verlauf der Jahrtausende" die altruistischen Neigungen.

Diese Wendung klingt entwicklungsgeschichtlich. Und es scheint jetzt manchem ein Bewußtsein besonderer Wissenschaftlichkeit zu geben, wenn er, wenigstens im Ausdruck, entwicklungsgeschichtlich sich gerieren kann. Die Jahrtausende, oder das Spiel damit, gibt ihm zugleich ein erhebendes Gefühl von Größe.

Indessen, auch entwicklungsgeschichtliche Wendungen machen nicht etwas aus nichts. Und die „Jahrtausende", mögen sie auch noch so viele sein, haben für sich allein keine erklärende Kraft.

Die Menschen „brauchten", wenn sie ihre egoistischen Zwecke verwirklichen wollten, nicht nur andere Menschen, sondern auch Steine, Holz, Eisen. Sie schätzten darum diese Dinge. Aber daraus ergab sich kein zärtliches Band zwischen ihnen und Stein, Holz, Eisen, kein Gefühl der sozialen Verpflichtung, keine Dankbarkeit, Achtung und dgl. ihnen gegenüber. Diese leblosen Dinge gewannen nicht das, was Menschen für die Menschen im Verkehr gewinnen: Rechte und Menschenwürde. Sondern der Mensch warf sie weg oder zerstörte sie, jedesmal, wenn er sah, daß sie seine egoistischen Zwecke kreuzten. Und so tut er auch heute noch, trotz der „Jahrtausende". Nur in einem Falle verhält es sich anders: nämlich wenn er diese Dinge als lebende Wesen betrachtet, wenn er sie fetischistisch beseelt oder ästhetisch anthropomorphisiert.

Nicht minder übel bestellt ist es um einen anderen Versuch, den Altruismus aus dem Egoismus abzuleiten. Der Gedankengang desselben ist folgender: Von jeher haben die Menschen, begreiflicherweise, solche Handlungen anderer für lobenswert erklärt, die, obgleich aus egoistischen Motiven entsprungen, doch ihnen, den Lobenden, zugute kamen. So finden wir, wohin wir blicken, überall mit Handlungen, die anderen als den Handelnden zu gute kommen, das Prädikat „lobenswert" verknüpft. Diese Begriffsverknüpfung oder dies Urteil nun eignen wir uns an, genau so, wie wir auch sonst Urteile, die wir von allen Seiten hören, uns aneignen. Wir halten also Handlungen, die anderen dienen, für lobenswert. Und indem wir sie für lobenswert halten, fühlen wir uns getrieben, sie zu vollbringen.

Diesem Gedankengang liegt eine Verwechselung zugrunde. Es ist wahr: Wenn ich ein Urteil über eine physikalische oder historische Tatsache von allen Seiten höre, so glaube ich schließlich daran. Das fremde Urteil wird unmittelbar mein eigenes. Aber das Urteil, eine Handlung sei lobenswert, ist nicht ein solches objektives Tatsachenurteil, sondern ein Werturteil. Es

ſagt nicht, daß der Handlung irgendwelche Eigenſchaft zukomme, ſondern daß ſie den Urteilenden in beſtimmter Weiſe innerlich anmute. Und ſolche Urteile ſind nicht durch Worte unmittelbar übertragbar.

Auch äſthetiſche Urteile ſind Werturteile. Angenommen nun, jemand verſichert, ein Gemälde, das mich völlig gleichgültig läßt, ſei ſchön, wunderbar, entzückend. Dann höre ich zunächſt dieſe Worte. Ich glaube vielleicht auch, daß der Redende ſelbſt wirklich von dem Gemälde entzückt iſt. Vielleicht ſage ich ſchließlich ſogar, um ihn nicht zu kränken: Ja, es iſt ſo. Aber meint man, es werde dadurch jemals das Gemälde für mich ſchön, es könne durch die Worte auch für mich den, dem Sinne derſelben entſprechenden äſthetiſchen Wert gewinnen?

Angenommen allerdings, der Schwärmer ſchwärmte nicht bloß, ſondern machte mich auf Züge des Gemäldes, die mir bisher entgangen ſind, aufmerkſam, oder veranlaßte mich durch ſeinen Lobpreis das Gemälde überhaupt erſt richtig zu betrachten, und mich, ſo wie es jedes Kunſtwerk erfordert, in dasſelbe hineinzuleben. Dann gewiß könnten ſeine Worte eine eigene äſthetiſche Wertſchätzung in mir zuſtande bringen. Aber dieſe Wertſchätzung ſtammte dann doch aus mir. Sie käme zuſtande, indem ich in dem Gemälde etwas entdeckte, das in mir ſelbſt Widerhall findet, oder zu dem ich ſelbſt in meinem Innern äſthetiſch Ja ſagen muß.

Damit iſt zugleich geſagt, wie allein das äſthetiſche Werturteil oder — um Mißverſtändniſſe auszuſchließen, die an das Wort „Urteil" ſich knüpfen könnten, — wie allein die äſthetiſche Wertung oder das äſthetiſche Wertbewußtſein entſtehen kann. Nämlich durch eigenes inneres Erleben des Wertes.

Ebenſo nun verhält es ſich mit den ethiſchen Werturteilen. Mögen Tauſende eine Handlung edel nennen. Dies überzeugt mich vielleicht, daß die Tauſende die Handlung edel finden. Aber für mich wird die Handlung edel erſt in dem Augenblick, wo ich ſelbſt ſie edel finde, d. h. wo ich einer Einſtimmigkeit derſelben mit meinem eigenen ſittlichen Weſen inne werde.

Dies ſchließt nicht aus, daß, wie auf dem äſthetiſchen, ſo

auch auf dem ethiſchen Gebiete eigene Wertungen durch die Urteile anderer *hervorgerufen* werden können. Auch hier wird mir eben vielleicht durch das fremde Urteil erſt die ganze Natur der ethiſch zu bewertenden *Tatſache* zum *Bewußtſein* gebracht.

Oder: Ich gehöre einem Volk, einer Geſellſchaftsklaſſe, einem Stande an, und ſehe und höre innerhalb derſelben menſchliche Eigenſchaften und Verhaltungsweiſen immer in beſtimmter, wir wollen annehmen, einſeitiger Weiſe werten. Zugleich höre ich Gründe dieſer Wertung, natürlich immer nur poſitive. Es wird an den Eigenſchaften oder Verhaltungsweiſen immer ein Punkt oder eine Seite, die, an ſich betrachtet, jene Wertung rechtfertigt, herausgehoben. So lerne ich auch meinerſeits den Gegenſtand der Wertſchätzung in ſolch einſeitiger Weiſe betrachten. Ich gewöhne mich daran, andere Seiten, die jene Wertung umſtoßen würden, zu überſehen. Das Ergebnis iſt, daß ich die fraglichen menſchlichen Eigenſchaften oder Verhaltungsweiſen ebenſo, insbeſondere ebenſo einſeitig, werte, wie diejenigen, unter deren Einfluß ich ſtehe.

So kann Sitte, Tradition, in meiner Umgebung herrſchendes ethiſches Urteil und Vorurteil, mich allerdings in meinen ethiſchen Wertungen beſtimmen. Und doch ſtammt dies Werten immer aus mir. Wertungen werden *ſcheinbar* unmittelbar auf mich übertragen. Sie wirken ſcheinbar anſteckend oder „ſuggeſtiv". In Wahrheit iſt, was auf mich übertragen oder mir ſuggeriert wird, einzig die *Betrachtung* und *Beleuchtung* der Sache, *die* ich werte.

Endlich kann ich auch den Wertungen anderer mich unterordnen, weil an dieſe Unterordnung gewiſſe Folgen geknüpft ſind. Der engere oder weitere Kreis, dem ich angehöre, erklärt vielleicht nicht nur gewiſſe Arten des Verhaltens für recht, ſchicklich, ehrenhaft, ſondern er verſagt mir auch, wenn ich mich dieſen Urteilen praktiſch widerſetze, Geltung, Anerkennung, Achtung. Ich kann am Ende ſogar, wenn ich ihnen widerſtrebe, *materiell* nicht unbehelligt in meinem Kreiſe leben. Der Gedanke nun an ſolche Folgen meines Verhaltens kann ſich mit dem Gedanken an dies Verhalten ſo eng verknüpfen, daß ich ohne gefliſſent-

liches Nachdenken, oder ehrliche Prüfung meiner selbst, nicht dazu gelange, meine Wertung des geforderten Verhaltens von der Wertung der gesellschaftlichen Folgen, die es für mich hat oder haben kann, zu scheiden. Ich meine dann, die Arten des Verhaltens selbst liegen mir am Herzen, wo in Wahrheit nur die Folgen derselben mir wert oder unwert sind.

Darum bleibt doch mein Wertgefühl tatsächlich an diese Folgen geknüpft. Und auch daß sich ein Wertgefühl jemals von den Folgen einer Verhaltungsweise auf diese selbst übertragen könne, ist ein psychologischer Irrtum. Ich brauche nur beides, die Verhaltungsweise und ihre Folgen, gedanklich zu isolieren, oder die Verhaltungsweise für sich ins Auge zu fassen, und es erscheint mir diese in dem Werte, den sie als solche für mich besitzt.

Fassen wir alles zusammen, so müssen wir sagen: Altruistische Neigungen — an deren Existenz niemand zweifelt — sind in keiner Weise aus dem Egoismus ableitbar. Sie sind nicht verkappter Egoismus oder irgendwie aus dem Egoismus entstanden. Sie sind uns nicht durch Umgebung, Tradition, Gewohnheit, durch irgend welche Einwirkungen anderer auf uns anerzogen. Sondern sie haben ihre eigene Wurzel. Und diese Wurzel ist jene unvermeidliche Sympathie zwischen Mensch und Mensch, jene eigentümliche und notwendige, psychologisch wohl verständliche innere Einheit meiner selbst mit den fremden Persönlichkeiten, von denen ich weiß. Es ist jene Einfühlung oder Sympathie, ohne die es andere Menschen für mich gar nicht gäbe. Jeder Versuch der Rückführung des Altruismus auf den Egoismus ist Unkenntnis einer feststehenden psychologischen Tatsache.

Man kann jetzt noch fragen: Wenn die altruistischen Neigungen eine solche selbständige Wurzel haben, wie ist es dann verständlich, daß sie doch oft eine so untergeordnete Rolle spielen?

Auf diese Frage gibt es verschiedene Antworten. Zunächst diese: Die egoistischen Motive stehen nicht nur neben den altruistischen, sondern sie haben auch unter im übrigen gleichen Um-

ſtänden ein natürliches Übergewicht. Reproduzierte eigene innere Verhaltungsweiſen ſind es eben doch, die ich im Akte der Sympathie in andere verlege und in ihnen finde und erlebe.

Dieſelben werden, genauer geſagt, reproduziert durch etwas von mir Verſchiedenes, durch Gebärden, die ich ſehe, Worte, die ich höre, oder durch Mitteilung dritter. Sie entſtammen nicht unmittelbar dem Zuſammenhang meiner eigenen Erlebniſſe. Der Wunſch etwa eines anderen, mit dem ich ſympathiſiere, geht nicht hervor aus meinen Bedürfniſſen oder meinem Wertbewußtſein.

Und dies macht es verſtändlich, daß die „miterlebten" inneren Verhaltungsweiſen eines anderen auch nicht die gleiche Unmittelbarkeit der Wirkung aufzeigen, wie die „ſpontanen" oder diejenigen, die unmittelbar aus „mir", d. h. aus dem Zuſammenhang meiner eigenen Erlebniſſe heraus geboren werden. Es wird die Tatſache verſtändlich, daß ich auch in meinem Wollen mir ſelbſt jederzeit „der Nächſte" bin.

Freilich kann ich die reproduzierten und in anderen erlebten eigenen inneren Verhaltungsweiſen mir ſicherer und lebhafter, oder weniger ſicher und lebhaft vergegenwärtigen. Und je ſicherer und lebhafter ich mir ſie vergegenwärtige, um ſo mehr können ſie hinſichtlich der Wirkung, die ſie in mir üben, den nicht reproduzierten, ſondern unmittelbar aus dem Zuſammenhang meiner eigenen Erlebniſſe geborenen, ſich nähern. Je ſicherer und lebhafter ich in das Leid anderer mich hineindenke, um ſo mehr kann dies in mir, — nicht nur in gleicher Art, ſondern auch in annähernd gleicher Stärke wirken, wie das gleiche Leid, das jetzt unmittelbar mich ſelbſt betrifft.

Indeſſen, daß dies volle „Hineindenken" in einem gegebenen Falle wirklich ſtattfindet, iſt keineswegs ſelbſtverſtändlich.

Dies Hineindenken liegt der Tendenz nach in jedem Wiſſen um eine fremde Perſönlichkeit. Dies Wiſſen aber iſt erworben. Es beruht auf der ſicheren Deutung der wahrgenommenen Zeichen oder Anzeichen für das Daſein einer ſo oder ſo gearteten Perſönlichkeit, und deſſen, was die Perſönlichkeit jetzt in ſich erlebt. Dieſe Zeichen aber müſſen aufgeſucht und beachtet, ihre richtige Deutung,

die „Menschenkenntnis", muß erlernt werden. Wir sahen oben, die „praktische Einfühlung", und um diese handelt es sich hier, kann durch die Erfahrung bestätigt, aber auch korrigiert werden.

Und mögen wir auch diese Deutung noch so vollständig und sicher vollziehen, so kann doch jenes „Wissen" immer noch sehr verschiedener Art sein. Ich kann allerlei wissen, ohne von dem Gewußten ein deutliches Bewußtsein zu haben. Ich sehe etwa einen elektrischen Akkumulator, und weiß, es ist ein solcher. Aber ich habe kein Bild von dem, was das Wort eigentlich bedeutet. Mein Wissen ist ein Wortwissen, ein Wissen, daß gewisse Begriffe gelten, aber kein Wissen um die Sache, kein inneres Gegenwärtighaben derselben.

So kann auch mein Wissen um anderer Freude und Leid ein Wortwissen sein. Ich weiß, die Worte „Freude" und „Leid" sind hier am Platze. Aber die Sache, die ich damit bezeichne, findet sich nicht in meinem Bewußtsein, oder sie findet sich darin nur wie ein flüchtiger Schatten. Solches Wissen hat keine Kraft.

Sondern Kraft hat nur das Wissen, in welchem ich dem Gewußten mich innerlich zuwende, es als das, was es ist, voll und mit voller Intensität erfasse. Dies aber erfordert Empfänglichkeit und geistige Energie.

Schließlich darf vor allem die allererste Bedingung der Wirksamkeit altruistischer Motive nicht übersehen werden. Sie besteht in der Energie des eigenen Erlebens: Wer sich über eine Sache selbst nicht herzlich freuen kann, oder wer ein Übel, das ihm widerfährt, nicht in seiner ganzen Größe zu fühlen vermag, der ist auch nicht fähig, dergleichen in anderen völlig mitzuerleben.

Freude und Leid über eigene Güter und Übel ist an sich betrachtet egoistisch. Wir können insofern sagen: Ein reiches und starkes egoistisches Wertgefühl ist die erste Bedingung altruistischer Wertgefühle.

Dies egoistische Wertgefühl entwickelt sich. Es erweitert und vertieft sich; wiederum im Fortgang der Erfahrung. Mit ihm zugleich können dann auch erst die altruistischen Wertgefühle sich erweitern und vertiefen.

Andererseits ist die Entwickelung der letzteren abhängig von der Entwickelung der Beziehungen zwischen dem Individuum und der Menschheit. Je mannigfacher und inniger diese Beziehungen werden, desto mehr besteht eine Brücke zwischen den Individuen, durch welche das Sichhineinfinden und Sichhineinleben des einen in das andere, also die altruistische Anteilnahme, vermittelt und erleichtert wird. Dabei ist, in der schon oben bezeichneten Weise, der Egoismus ein möglicher Ausgangs- oder Durchgangspunkt für den Altruismus: Beziehungen sind zunächst geknüpft aus egoistischem Interesse, zu wechselseitigem Schutz und wechselseitiger Hilfeleistung. Die Betätigung dieser Interessen aber gibt zur Weckung sympathischer Wertgefühle Anlaß.

Vor allem wird aber mit der Erweiterung jener Beziehungen mehr und mehr der Mensch den Menschen als sich selbst nicht nur äußerlich, sondern innerlich gleichartig *kennen* und *verstehen* lernen. Der Allgemeinbegriff „Mensch", der zunächst vorzugsweise die gemeinsame äußere Bildung und Daseinsweise bezeichnet, verinnerlicht sich und gewinnt reicheren Inhalt. „Menschen" werden Wesen mit gleichen Bedürfnissen und gemeinsamen Zielen. Noch dem Griechen sind alle anderen Barbaren. Dem Christentum sind alle in gleicher Weise Kinder Gottes oder berufen, solche zu werden.

Blicken wir jetzt zurück auf das über das Verhältnis des Altruismus zum Egoismus Gesagte, so erscheint nun freilich auch uns, sogar in verschiedenem Sinne, der Egoismus als das Primäre, der Altruismus als das Sekundäre. Der Zustand einer ursprünglichen ausschließlichen Herrschaft des Egoismus freilich ist eine Fiktion. Aber eine ursprüngliche Vorherrschaft egoistischer Motive ist nicht nur verständlich, sondern auch „*natürlich*".

Sie ist in *jedem* Sinne „natürlich" beim primitiven Menschen und beim Kinde. Sie ist es in gewissem Sinne auch *bei uns*, nämlich in dem Sinne, in dem jede geistige Stumpfheit, Trägheit und Gedankenlosigkeit natürlich ist. Und das Eingeschlossensein in egoistische Motive ist eben solche Stumpfheit, Trägheit, Gedankenlosigkeit.

Und doch ist ein derartiger Zustand unseres Geistes auch wiederum nicht „natürlich".

Es ist natürlich, wenn uns der Mond zunächst den Eindruck macht, er sei so groß und so beschaffen, wie wir ihn sehen, und stehe da, wo er zu stehen scheint, etwa in geringer Höhe über dem Hause des Nachbars. Aber es wäre nicht natürlich, wenn wir dabei bleiben, und uns in unserem Verhalten dadurch bestimmen lassen wollten. Es wäre beispielsweise nicht natürlich, wenn wir jenem unmittelbaren Eindruck vom Orte des Mondes folgend auf das Dach des Nachbars steigen wollten, um uns von da aus den Mond in unmittelbarer Nähe zu betrachten, oder gar ihn zu greifen. Sondern es ist natürlich, daß wir zugleich die astronomischen Tatsachen in Rechnung ziehen, die sich uns nicht so unmittelbar darbieten, und die geeignet sind, jenen ersten und nächsten Eindruck zu korrigieren.

Genau so ist es nicht natürlich, sondern unnatürlich, wenn wir in unserem Urteil über das, was sein soll und nicht sein soll, und demgemäß in unserem Handeln, uns nur bestimmen lassen durch die unmittelbar persönlichen Erlebnisse; wenn wir etwa, weil uns ein eigenes Vergnügen lockt, an dem Armen, der hilflos am Wege liegt, achtlos vorbeigehen; oder das Unsrige genießen, und derer vergessen, die Not leiden. Unser Vergnügen ist ja gewiß eine Tatsache, aber die Not anderer ist eine ebensolche Tatsache. Und es könnte sein, daß diese letztere Tatsache, wenn wir sie recht bedenken, uns ein anderes Verhalten als wünschenswert und recht erscheinen ließe, als dasjenige ist, das wir zu üben im Begriffe sind; genau so, wie uns die astronomischen Tatsachen ein anderes Urteil über Größe und Ort des Mondes als wahr erscheinen lassen, als die Tatsachen, die der unmittelbare Augenschein in sich schließt. Dann erschiene uns am Ende das Nichtachten auf den am Wege liegenden Unglücklichen, oder, allgemeiner gesagt, das Vergessen der Not in der Welt, als ebenso „unnatürlich", wie das naive Urteil über Größe und Ort des Mondes; wir sähen darin eine gleichartige Gedankenlosigkeit.

Es ist aber leicht zu sehen, daß jene Gedankenlosigkeit in höherem Grade diesen Namen verdient. Wir sind nicht alle

Aſtronomen, aber wir ſind alle Menſchen. Jene aſtronomiſchen Tatſachen müſſen wir dem Aſtronomen *glauben*. Von den Tatſachen dagegen, die die Not in der Welt beweiſen, können wir uns ſelbſt überzeugen. Und macht es uns zu viel Mühe, uns durch den Augenſchein davon zu überzeugen, ſo gibt es Tatſachen genug, aus denen wir ſie mit Sicherheit erſchließen können. Und nichts hindert uns dann, uns in die Seele der Notleidenden zu verſetzen und die inneren, ſeeliſchen Tatſachen des Kummers, des vergeblichen Ringens, uns zu vergegenwärtigen, und ſie in uns ſelbſt mitzuerleben. Es ſind für uns offenkundige Tatſachen, denen gegenüber wir gedankenlos bleiben, wenn wir Egoiſten ſind.

Dazu kommt noch eines. Was im Grunde geht uns — ich meine nicht die Aſtronomen, ſondern uns alle — der Mond an, ſolange es noch Menſchen gibt, die uns etwas angehen können. Erkenntnis von Naturtatſachen, und mögen dieſe noch ſo wichtig ſein, hat doch für uns Wert, nur weil ſie einem menſchlichen Bedürfniſſe entſpricht. Alſo ſind die menſchlichen Bedürfniſſe, und die Menſchen, die dieſe Bedürfniſſe haben, für uns das zunächſt Wichtige. Nichts kann uns Menſchen näher angehen als der Menſch.

Hier erſcheint die Gedankenloſigkeit des Egoismus auf ihrer vollen Höhe. Es iſt nicht nur Gedankenloſigkeit, ſondern Wahnwitz, weil zum Prinzip erhobene Gedankenloſigkeit, wenn wir den Egoismus zum Moralprinzip machen.

Schließlich würde ein ſolches Moralprinzip ſich ſelbſt aufheben. Bin ich reiner Egoiſt, ſo kann ich nur fordern, daß alle *mir* dienen. Umgekehrt, fordere ich von anderen, daß auch ſie Egoiſten ſeien, alſo ſich *ſelbſt* dienen, ſo erkenne ich ihr Recht, ihren eigenen Intereſſen zu dienen, an. Dieſe Anerkennung aber macht *mich* zum *Altruiſten*.

Zweiter Vortrag.

Die sittlichen Grundmotive und das Böse.

Mit den in unserem ersten Vortrag unterschiedenen Motiven, den egoistischen und den altruistischen, sind die Gattungen menschlicher Motive nicht erschöpft. Es fehlen noch diejenigen Motive, die wir schon hier, Späterem vorgreifend, als die eigentlichen sittlichen Grundmotive bezeichnen können.

Ich sprach schon, als ich den „Egoismus" genauer abgrenzte, von der Möglichkeit, daß wir zu einer Handlung oder Weise des Verhaltens uns bestimmen lassen — nicht durch die Rücksicht auf eigene oder fremde „Güter", sondern durch das Streben uns selbst *achten* zu können. Ist dies Egoismus?

Wiederum kann man zweifellos den Begriff des Egoismus künstlich so erweitern. Aber wir sahen an der soeben bezeichneten Stelle bereits: Der gemeine Sprachgebrauch sträubt sich gegen diese Erweiterung. Für ihn ist ein „Egoist" nur der *Selbstsüchtige*. Und unter dem Selbstsüchtigen verstehen wir denjenigen, der in seinem Handeln *für* sich selbst etwas sucht, oder der sich selbst etwas von seiner Person Verschiedenes, d. h. ein dingliches „*Gut*", zu *eigen* zu machen strebt. Dagegen ist es für jenen Sprachgebrauch das Gegenteil des Egoismus, wenn ich mit Preisgabe von Gütern und Genüssen, in mir selbst etwas suche, wenn mir in meinem Handeln nicht, was mir durch dasselbe *zuteil* wird, sondern die Weise, wie ich mich darin *betätige*, und demgemäß darin mich fühlen darf, als ein Befriedigendes oder Erstrebenswertes vorschwebt: wenn ich darauf abziele — nicht daß ein *Objekt* um meinetwillen so oder so beschaffen sei,

ſondern daß ich ſelbſt in meinem Verhalten als ſo oder ſo beſchaffen mir erſcheine.

In jedem Falle würde jener künſtlich erweiterte Begriff des Egoismus vollkommen Entgegengeſetztes in ſich vereinigen und darum für die Ethik wertlos ſein. Es gibt ja ſchließlich für uns keinen fundamentaleren Gegenſatz, als den Gegenſatz zwiſchen dem, was wir ſind, und dem, was wir haben, zwiſchen uns und der Welt der Dinge.

Andererſeits ſind die Motive der Selbſtachtung doch auch keine altruiſtiſchen. Soweit ich handle, um vor mir ſelbſt Achtung haben zu können, denke ich an mich und nur an mich. Soweit die Selbſtachtung das iſt, was ich erſtrebe, hat mein Handeln mit der Rückſicht auf andere nichts zu tun.

Das Handeln aus Motiven der Selbſtachtung iſt alſo weder egoiſtiſch, noch altruiſtiſch. Der Gegenſatz des Egoismus und des Altruismus findet hier überhaupt keine Stelle. Es iſt eine alles Maß überſchreitende Oberflächlichkeit, wenn manche Moraliſten bei Betrachtung des menſchlichen Handelns immer nur die egoiſtiſchen und die altruiſtiſchen Motive einander gegenüberſtellen, da doch nun einmal die Motive der Selbſtachtung gleich tatſächlich neben ihnen ſtehen. Jene ſind Dingwertgefühle, dieſe Perſönlichkeitswertgefühle. Und, wie ich vorhin ſchon andeutete, die Perſönlichkeitswertgefühle ſind die eigentlichen ethiſchen Grundmotive. Trifft dies letztere zu, dann gelangen jene Moraliſten mit ihrer Unterſcheidung überhaupt nicht bis ins eigentlich ethiſche Gebiet.

Die Motive der Selbſtachtung, ſo ſagte ich ſoeben, ſind Perſönlichkeitswertgefühle. Sie fallen darum nicht zuſammen mit den Perſönlichkeitswertgefühlen überhaupt. Sie ſind Gefühle des Wertes der eigenen Perſönlichkeit. Wir nennen ſie kurz: Eigenwertgefühle.

Sind nun dieſe Gefühle oder Motive, obzwar nicht ſelbſt egoiſtiſch, doch vielleicht auf den Egoismus zurückführbar?

Der genauere Sinn dieſer Anſchauung müßte der folgende ſein: Was meinen Wert ausmacht, oder mich mir ſelbſt achtungswert macht, das iſt nichts anderes als meine Fähigkeit, mir, ohne Rückſicht auf andere, und, wenn es ſein muß, auf Koſten anderer,

Güter und Genüsse irgendwelcher Art zu verschaffen, Gesundheit, Reichtum, Macht, Ehre und dgl. Ich habe Achtung vor mir, dies heißt: Ich weiß, daß ich, so wie ich bin, zur Verwirklichung egoistischer Zwecke tauglich bin, und freue mich darüber. Ich habe, indem ich dieser Tauglichkeit mir bewußt werde, den angenehmen Vorgeschmack dieser dadurch ermöglichten Güter und Genüsse. Und: Ich handle, um mich selbst achten zu können, dies heißt: Ich handle, um die Möglichkeit dieses Vorgeschmackes nicht zu verlieren. Kurz, ich, meine Persönlichkeit, das was ich bin, hat in meinen Augen nur Wert als Mittel zum Zweck, d. h. zur Erlangung von Gütern, z. B. zur Anhäufung von Reichtümern.

Vielleicht findet jemand solche „Bescheidenheit" achtungswert. In jedem Falle zeigt auch diese Anschauung wenig Nachdenken und geringen Sinn für Tatsachen.

Bleiben wir zunächst bei dem beglückenden Bewußtsein der Tauglichkeit oder Tüchtigkeit zur Verwirklichung egoistischer Zwecke. Es ist natürlich, daß dies Bewußtsein zum Stolz wird. Nun, schon dieser Stolz ist etwas von der Freude an der Verwirklichung solcher Zwecke Verschiedenes. Güter können mir auch durch die Gunst des Zufalles zuteil werden. Dann fehlt jener Stolz, d. h. es fehlt die besondere Art der Befriedigung, die mir eben daraus erwächst, daß ich die Güter erworben habe. Es fehlt das beglückende Kraftbewußtsein, das ganz eigenartige, befreiende und ausweitende Gefühl des Könnens, der Energie oder Macht meines Wollens.

Gehen wir auf diesen Punkt etwas näher ein. Man weist jetzt so gern bei ethischen Betrachtungen hin auf primitive Entwickelungsstufen, auf erste Anfänge. Folgen wir diesem Hinweis. Wir begegnen dann etwa dem Wilden, der sich zu Tode martern läßt, ehe er zu Kreuze kriecht, d. h. ehe er auf das stolze Gefühl verzichtet, der Willensstarke zu sein, der, den Martern standhaltend, sich selbst behauptet.

Oder wir sehen denselben Wilden alles Behagen und vielleicht sein Leben der Rache opfern. Die Rache ist für ihn Selbstbefreiung. Er hat von ihr nichts, kein „Gut" wird ihm

dadurch zuteil, außer diesem Gefühl der beglückenden Selbstbefreiung. Ohne die Rache würde er sich klein, schwach, feige erscheinen. Und er will sich groß, stark, überlegen fühlen.

Vielleicht auch ist er selbst nicht rachsüchtig. Aber er muß sich rächen. Sonst fällt er der Verachtung seiner Genossen anheim. Und er will nicht verachtet sein. D. h. wiederum: Er will sich nicht selbst verachten. Die Verachtung anderer würde uns ja nichts bedeuten, wenn sie nicht als eine in uns selbst stattfindende Verneinung unseres Selbstbewußtseins von uns innerlich miterlebt würde.

So ist jedes Streben nach Ehrung durch andere ein Streben nach Selbstachtung. Gibt es ursprünglich jenes Streben, so gibt es ursprüngliche Motive der Selbstachtung.

Oder man vergegenwärtige sich das Kind, das Schlägen und Versprechungen gegenüber trotzig seinen Willen behauptet; und schließlich triumphiert, wenn man ihm denselben lassen muß, obgleich es davon nur den Schaden hat.

So wenig wie dieser Trotz, so wenig entstammt das kindliche Spiel, oder die Freude an demselben, Nützlichkeitserwägungen. Es liegt ja eben in der Natur des Spieles, objektiv oder sachlich betrachtet, zwecklos zu sein. Das Kind spielt, d. h. es betätigt sich, und ist in solcher Betätigung seiner selbst glücklich. Es ist glücklich im Aufbauen und im Zerstören, sofern es in beidem sich selbst betätigen kann.

Freilich sind hier zwei Momente zu unterscheiden: Die Freude am eigenen Tun als solchem, und die Freude am Gelingen. Letztere Freude ist besonderer Art. Etwas gelingt mir, d. h. die Dinge oder Objekte fügen sich meinem Wollen.

Aber die Freude des Kindes ist nicht bloß Freude dieser letzteren Art. Die Freude am Gelingen ist naturgemäß um so größer, je widerstandsloser sich die Dinge dem Wollen fügen, je leichter also das Gewollte gelingt. Nun können wir ja dem Kinde das Gelingen erleichtern. Wir können ihm helfen. Tun wir dies aber bei dem, was das Kind aus eigener Kraft vollbringen könnte, so zerstören wir vielleicht seine Freude. Wir nehmen ihm das, was es eigentlich will, das stolze Bewußtsein

eigener Kraft und eigenen Könnens, dieſen Genuß ſeines Selbſtgefühls.

Völlig können wir ſchließlich das Kind um ſeine beſte Freude betrügen, wenn wir es mit Spielſachen überhäufen, bei denen ihm ſelbſt gar nichts zu tun übrig bleibt. Vielleicht freilich iſt das Kind klüger als wir: Es läßt die Sachen, an denen wir unſere Freude haben, liegen, und macht ſich ſelbſt aus einem Nichts ein Objekt ſeines Spieles. Vielleicht aber gelingt uns unſere Bemühung: Das Kind wird ſo „ſachlich", wie wir es, durch ſolche Art der Erziehung oder durch das Schickſal, geworden ſind. Dann haben wir dem Kinde großen Schaden zugefügt. Wir haben es um die Möglichkeit der freien Selbſtbetätigung und damit um die Möglichkeit der Selbſtachtung betrogen.

Gleicher Art iſt die Freude des Kindes am Lernen. Nicht minder der Stolz, wenn es Erwachſenen hilfreich zur Hand gehen, oder kleine Dienſte leiſten kann. Vom Nutzen des Lernens fürs Leben weiß das Kind noch nichts. Es freut ſich nur einfach darüber, daß es lernen darf. Auch wenn das Kind im Lernen ehrgeizig iſt und der Erſte ſein will, ſo ſetzt dies voraus, daß dasjenige, worin es der Erſte ſein will, ihm als etwas Wertvolles erſcheint. Und das iſt die eigene Tüchtigkeit.

Auch hier wiederum muß allerdings unterſchieden werden die Freude am Tun und die Freude am Gelingen. Das Gelingen der intellektuellen Bemühung iſt das Wiſſen, die Erkenntnis. Das Kind iſt wißbegierig. Aber größer als die Freude am Wiſſen als ſolchem iſt bei ihm, wie bei uns, die Freude am Suchen und Finden, an der geiſtigen Regſamkeit, an der das kindliche Vermögen nicht überſteigenden intellektuellen Arbeit.

Gehen wir von hier noch einen Schritt weiter. Beachten wir den Heranwachſenden. In wie vielfacher Geſtalt finden wir da die Freude des Menſchen an der Weiſe, wie er ſelbſt ſich fühlen darf. Wir bemerken die Luſt am kühnen Wagen, den Stolz des Standhaltens gegen Hinderniſſe, das trotzige, vielleicht lachende Verbeißen von Schmerzen und dgl. Wir ſehen das Auge des Knaben leuchten, nicht weil ihm eine erfreuliche oder nützliche Sache zuteil geworden, ſondern weil er ſeiner ſelbſt inne geworden

ist, weil er eine Kraft in sich entdeckt und ihre Betätigung verspürt hat.

Die hier bezeichneten Arten des Kraftgefühls oder Gefühls der Selbstbetätigung schätzt man vielleicht nicht allzu hoch. Aber worauf es hier ankommt, das ist zunächst nur dies, daß sie bestehen, und eine selbständige psychologische Tatsache darstellen.

Und eine ebensolche Tatsache wird man dann auch zu sehen haben in der spezifisch sittlichen Selbstachtung, dem beglückenden Bewußtsein des pflichtgemäßen Wollens und Handelns, dem stolzen Selbstgefühl dessen, der, was er für recht erkannt hat, festhält, mag er ihm auch keinerlei Lohn, sondern lediglich Spott und Verfolgung eintragen, ja vielleicht ihn ans Kreuz oder auf den Scheiterhaufen führen. Denn, was dort und hier vorliegt, ist im letzten Grunde dasselbe. Es ist dasselbe „Selbstgefühl", so verschieden auch der Grund und der spezielle Inhalt dieses Selbstgefühls, und demgemäß auch sein Wert sein mag.

Demnach kann auch das sittliche Selbstgefühl nicht aus egoistischen Erwägungen entstanden sein. Es kann nicht etwa dem von Hause aus lediglich egoistisch gerichteten Menschen durch die Umstände oder die Kunst des Menschen anerzogen sein.

Die Wirkung dieser „Erziehung" müßte ja der Hauptsache nach vielmehr die entgegengesetzte sein. Überall finden wir eine Kunst der Erziehung, die Großes getan zu haben glaubt, wenn es ihr gelungen ist, die Kraft und den Stolz des eigenen freien Tuns, statt zu erziehen, vielmehr zu brechen, Menschen zu bilden, die sklavisch nach Lohn und Strafe handeln, die blind gewohnheitsmäßig der Regel sich fügen oder klug Vorteil und Nachteil im Leben erwägen. Oder wir sehen eine Kunst der Regierung, die ihr Höchstes darin sieht, Menschen zu nützlichen Rädern in einer Maschine zu machen.

Und nicht demjenigen ist im natürlichen Kampf des Lebens das Glück vorzugsweise hold, der in seinem Handeln überall durch die Frage sich bestimmen läßt, wie er am meisten sich selbst achten oder mit sich selbst sich einstimmig fühlen könne. Wer äußerem Glück nachgeht, der muß viel eher den Umständen, den Launen des Zufalls, dem Willen der Mächtigen

und „Einflußreichen" sich beugen, der öffentlichen Meinung mit ihren Vorurteilen, ihren Begriffen von „Ehre" und dgl. opfern; mit der Menge, und ihren Vergötterten zuliebe, Hurra und Kreuzige schreien.

Man hat speziell von unserer Zeit gesagt, es herrsche in ihr ein Materialismus der Gesinnung. Damit ist gemeint das rücksichtslose Jagen nach äußeren Gütern. Und man hat diesem „Materialismus" hinzugefügt das „Strebertum". Mit letzterem ist aber im Grunde nur eine andere Seite derselben Sache bezeichnet: Das Strebertum, d. h. das Opfer der Selbstachtung in jeder Gestalt, ist eben ein Mittel der erfolgreichen Betätigung jener Gesinnung. Wer dies Mittel verschmäht, wer allzusehr darnach fragt, ob er in seinem Handeln sich selbst treu bleiben, ob er in ihm sich stark, weit, frei fühlen könne, der ist in Gefahr, als ein Narr zu erscheinen, von Menschen ausgestoßen, vom Schicksal zerrieben zu werden. Und auch angenommen, diese Gefahr verwirkliche sich nicht, so ist doch die Furcht davor ein schlechtes Mittel, zur Selbstachtung oder zum Streben darnach zu „erziehen".

Es ist aber auch an sich ein unmöglicher Gedanke, daß Motive der Selbstachtung irgendwie aus egoistischen, oder sonstigen anders gearteten Motiven entstehen. Auch hier wiederum erheben die psychologischen Tatsachen Einspruch. Jene Motive erwachsen aus der Natur des Menschen selbständig, und neben allen sonstigen Motiven.

Wie entstehen denn überhaupt in uns Gefühle der Befriedigung? Ein Objekt bietet sich meiner Wahrnehmung dar. D. h. es verlangt in mir Einlaß oder Aufnahme. Es beansprucht einen Teil meiner Aufmerksamkeit. Es fordert, daß ich ihm innerlich mich zuwende. Jetzt fragt es sich, wie meine seelische Natur zu dieser Zumutung sich verhält, ob der Akt der Erfassung dieses bestimmten Objektes einem Bedürfnis oder einer natürlichen Tätigkeitsrichtung meines Geistes entspricht oder nicht, bzw. ob er mit dem, was im übrigen jetzt in mir sich abspielt, in Einklang steht oder zu ihm in Gegensatz tritt. Je nachdem das eine oder das andere der Fall ist, entsteht in mir ein

Gefühl der Befriedigung oder des Gegenteils. Gefühle überhaupt sind der unmittelbare Bewußtseinsreflex der Weise, wie eine Betätigungsweise der Seele ins Ganze der Seele und ihrer jeweiligen Inhalte sich einfügt. Und das Gefühl der Befriedigung oder Lust ist die Art, wie die Einstimmigkeit einer Weise der Betätigung der Seele mit der Natur der Seele und mit dem, was sonst in der Seele sich findet, dem Bewußtsein unmittelbar sich kund gibt. Je mehr Kraft eine Weise der seelischen Betätigung ihrer Natur nach besitzt, und eine je größere Mannigfaltigkeit sie in sich schließt, oder je reicher sie ist, und je größer zugleich jene Einstimmigkeit ist, desto höher ist die Befriedigung.

Hier redete ich von dem von mir Unterschiedenen, das sich mir darbietet, oder von dem Objektiven, das mir zuteil wird. Die Lust an einem solchen Objektiven ist, kurz gesagt, Lust an der freien Erfassung des Objektes, an dieser freien inneren Tätigkeit oder Betätigung der Seele. Die „Freiheit", von der ich hier rede, ist nichts anderes als jene Übereinstimmung meiner oder meiner Tätigkeit mit mir selbst.

Neben der Erfassung von Objekten, die mir zuteil werden, steht aber die spontane seelische Tätigkeit, mein Wünschen und Wollen, meine Zwecksetzung, meine innere Bemühung und Arbeit. Auch diese spontane Tätigkeit oder Betätigung meiner selbst kann mehr oder minder kraftvoll, reich, und in sich und mit der Natur der Seele einstimmig, also „frei" sein.

Und daraus muß sich ein gleichartiger Erfolg ergeben. D. h. je größer die Intensität irgendwelchen spontanen inneren Tuns, und je reicher ihr Inhalt ist, und je mehr ich zugleich in diesem Tun mit mir selbst und den Forderungen meines Wesens einstimmig bin, also mein Tun als freie Betätigung meiner selbst erlebe, desto größere Lust fühle ich. Nur ist hier die Lust nicht auf Objekte, sondern eben auf mein Tun, oder auf mich, auf das in solchem Tun seiner selbst innewerdende Subjekt, bezogen. Es ist kraftvolles Selbstgefühl. Dies Selbstgefühl ist nichts anderes als eben das Gefühl der spontanen freien Selbstbetätigung.

Es konzentriert sich etwa mein ganzes Tun, die Kraft

meines Wollens in einem Punkte. Oder ich umfasse geistig, mit bewußter Aktivität, ein Mannigfaltiges. Zugleich schließt sich dieses Mannigfaltige in einem Punkte zusammen; mein Wollen hat eine einheitliche Richtung oder einen Mittelpunkt, dem sich alles übrige dienend unterordnet. Dann habe ich ein entsprechendes Gefühl: ein Gefühl der Kraft oder Größe, ein Gefühl des Reichtums oder der inneren Weite, ein Gefühl der Einstimmigkeit mit mir selbst oder der inneren Freiheit. Kraft, Reichtum, Einstimmigkeit, das sind auch hier die Faktoren, die das Gefühl der Lust bestimmen. Das Gefühl der inneren Kraft, das Gefühl der inneren Weite und der inneren Freiheit, das sind die möglichen Weisen des beglückenden Selbstgefühls. Ihre Einheit ist das „Selbstgefühl", im positiven Sinne dieses Wortes, oder das Selbstwertgefühl.

Dies Selbstwertgefühl und das Gefühl des Wertes von Objekten, diese beiden bezeichnen also nebeneinander bestehende Richtungen oder Weisen unseres Wertgefühles. Unser psychisches Leben ist ein Wechselspiel zwischen uns und den Objekten. Es ist innerhalb dieses Wechselspieles bald Tun, bald einfaches Erleben, bald Aktivität, bald Passivität. Es ist, genauer gesagt, bald mehr das eine, bald mehr das andere, oder es tritt für unser Bewußtsein in ihm bald diese, bald jene Seite in höherem Grade heraus.

Und überall wirken hier gleichartige Bedingungen Gleichartiges. Es können aber insbesondere auch bald auf der einen, bald auf der anderen Seite gleichartige Bedingungen des Wertgefühls oder der Befriedigung gegeben sein.

Damit ist jede Rückführung der einen Art des Wertgefühles auf die andere ausgeschlossen. Sie erwachsen nebeneinander nach dem gleichen Gesetz.

Auch hier können wir nun wiederum — wie bei den altruistischen Wertungen — fragen: Wie es denn komme, daß das Selbstwertgefühl in unserem Handeln oft so wenig bestimmend hervortrete. Darauf haben wir ähnliche Antworten zu geben, wie sie dort gegeben wurden: Die Objekte der Außenwelt sind

nun einmal für unſer Bewußtſein das erſte. Die Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung geben zunächſt der Perſönlichkeit einen Inhalt. Erſt wenn ſie einen ſolchen Inhalt gewonnen hat, beſteht für die Perſönlichkeit etwas, woran oder dem gegenüber ſie ſpontan ſich betätigen kann. Und erſt dann kann dieſelbe, in dieſer Tätigkeit, ihrer ſelbſt inne werden.

Die Gegenſtände der Sinne, die Objekte der Außenwelt ſind aber nicht nur der erſte Inhalt unſeres Bewußtſeins. Es iſt auch das Intereſſe des Menſchen zunächſt darauf gerichtet, weil ſie ihm das Daſein ermöglichen. Er bedarf ihrer zunächſt zur Nahrung und zum Schutze. Und daß wir exiſtieren, iſt ja nun einmal die Vorausſetzung dafür, daß wir irgendwie exiſtieren, auch daß wir als Perſönlichkeiten exiſtieren, die ſich ſelbſt werthalten oder auf ſich ſelbſt „etwas halten" können. Wer noch mit allen ſeinen Kräften um das nackte Leben kämpfen muß, kann freilich auch in dieſem Kampfe ein Gefühl des Stolzes haben. Er hat ſogar ein höheres Recht dazu, als derjenige, der um nichts kämpft. Er ſteht dem Adel der Menſchheit näher als derjenige, der im Genießen die Kraft zur Arbeit an ſich und im Dienſte anderer verkümmern läßt. Vielmehr, jener gehört zum Adel der Menſchheit, dieſer nicht. Aber die reichere und vollere Ausgeſtaltung des Menſchen in ihm, und das reichere und weitere Bewußtſein ſeiner ſelbſt, das darauf beruht, bleibt ihm notwendig verſagt.

Damit iſt zugleich geſagt, daß die Eigenwertgefühle ebenſo wie die altruiſtiſchen Sachwertgefühle, in ihrem Auftreten und ihrer, das Handeln der Menſchen beſtimmenden Wirkung einem Geſetze der Entwickelung unterliegen. Drei Bedingungen dieſer Entwickelung laſſen vor allem ſich aufzeigen.

Es bedarf zur volleren und reicheren Entwickelung derſelben einmal eines Maßes der Freiheit in dem Kampfe um das materielle Daſein. Davon war ſoeben die Rede.

Andererſeits kann ſich die Perſönlichkeit allſeitiger betätigen, und demnach ein reicheres Selbſtbewußtſein gewinnen, in dem Maße, als die Erfahrungen ſich mehren und vermannigfaltigen, der Geſichtskreis ſich erweitert, und damit zugleich immer neue

Zwecke für den Menſchen entſtehen. Auch neue egoiſtiſche Zwecke wecken neue Kräfte und geben dem Eigenwertgefühl neuen Inhalt.

Endlich gilt vor allem dies: Jeder Menſch ſteht auf irgendwelcher Stufe des Menſchſeins, beſitzt alſo ſeinen Perſönlichkeitswert, der ihm zu irgend einer Höhe des Selbſtbewußtſeins Grund gibt. Zugleich iſt jeder Menſch in Gefahr, mit ſeiner Stufe des Menſchſeins ſich zu begnügen, ſolange er nicht Anlaß hat, die Vorſtellung einer höheren Stufe desſelben in ſich auszubilden. Solchen Anlaß nun gibt — nicht einzig, aber vorzugsweiſe, die Kenntnis anderer Menſchen, und das ſich Meſſen an ihnen, wie es aus den Beziehungen zwiſchen Menſchen oder dem ſozialen Verkehr erwächſt.

Bald in dieſem, bald in jenem Punkte erſcheint mir, wenn ich um mich blicke, in einem anderen Menſchen „der" Menſch über das in mir ſelbſt verwirklichte Maß hinaus geſteigert. Dies heißt, wie wir wiſſen: Lebensäußerungen anderer wecken in mir die Vorſtellung einer Steigerung eines Momentes in meinem eigenen Weſen. Es entſteht alſo in mir eine ideelle eigene Perſönlichkeit, die, genau ſoweit darin eine Steigerung meiner wirklichen Perſönlichkeit liegt, im Vergleich mit dieſer zugleich eine idealere iſt. Es entſteht in mir endlich, im Fortgang dieſes Prozeſſes, die Vorſtellung der idealen Perſönlichkeit. Sie entſteht und kann nur entſtehen aus Elementen meiner eigenen Perſönlichkeit. Jede andere Weiſe der Entſtehung wäre eine Entſtehung aus nichts. Zugleich iſt doch das Daſein anderer Perſönlichkeiten, genauer: die Deutung ihrer Lebensäußerungen, dasjenige, was mich zur Ausbildung dieſer idealen Perſönlichkeit oder des Bildes derſelben veranlaßt und nötigt.

Daß dieſe idealere und ſchließlich ideale Perſönlichkeit nur aus einer ideellen Steigerung der Züge meiner eigenen Perſönlichkeit erwachſen kann, dies ſchließt aber zugleich in ſich, daß dieſelbe, in dem Maße, als ſie eine idealere iſt, von mir entſprechend höher bewertet werden muß. Dieſe höhere Bewertung iſt nichts anderes als die natürliche Steigerung der Bewertung, die ich dem zuteil werden laſſe, was ich in mir ſelbſt tatſächlich finde. Indem ich aber dieſe höhere Bewertung vollziehe, entſteht

in mir notwendig zugleich das Streben und die Sehnsucht nach Verwirklichung ihres Gegenstandes, also das Streben und die Sehnsucht nach dem entsprechenden tatsächlichen eigenen Wert. Voraussetzung ist dabei immer das volle sich Messen, also das volle sich Hineindenken in andere und Verstehen anderer. Und wir sahen schon oben, daß und wiefern hierfür die Knüpfung immer engerer und zugleich immer umfassenderer sozialer Bande, auch solcher, die zunächst nur egoistischen Interessen dienen sollten, die Bedingung ist.

Fassen wir dies alles zusammen, so können wir sagen: das Streben nach höherem Wertinhalte der eigenen Persönlichkeit ist ein Produkt der wachsenden materiellen Kultur und der daraus entstehenden materiellen Befreiung des Menschen. Es ist ein Produkt der wachsenden Erfahrung und der daraus entstehenden Vermannigfaltigung menschlicher Zwecke. Es ist vor allem ein Produkt der sozialen Entwickelung, die Menschen äußerlich aneinander bindet und innerlich zueinander in Beziehung bringt.

Und doch ist auch wiederum jenes Streben kein Produkt aus diesen Faktoren. Sondern alle diese Faktoren sind nur die Bedingungen für die Verwirklichung des Gesetzes menschlichen Wertens, das in der menschlichen Natur ursprünglich gegeben ist.

Das Eingeengtsein in den materiellen Kampf des Lebens, die Enge des geistigen Gesichtskreises, die Isolierung des Menschen, so können wir das soeben Gesagte auch negativ ausdrücken, ist ein Hemmnis für das Streben nach höherem Eigenwert. Diesen Hemmnissen fügen wir noch eines hinzu: Menschen machen sich ein Phantom eigenen Wertes, und setzen dies an die Stelle ihres wirklichen Wertes.

Es ist eine sonderbare, aber, wie man weiß, weitverbreitete Tatsache, daß Menschen sich besser dünken als andere, weil sie einen „gut klingenden" Namen tragen, weil sie reich sind, Ansehen genießen, Orden und Titel haben.

Vielleicht sind diese Menschen in der Tat besser. Dann aber sind sie es abgesehen von diesen wirklichen oder vermeintlichen Gütern. Vielleicht haben sie, was sie besitzen, durch eigene

Tüchtigkeit erworben. Dann würden sie doch die gleich tüchtigen Menschen sein, wenn die Ungunst des Schicksals ihr Bemühen nicht mit solchem Erfolg gekrönt hätte. Tatsächlich war ihnen das Schicksal günstig. Dafür mögen sie das Schicksal preisen. Aber sie selbst sind doch nicht das Schicksal.

Und wenn gar der Zufall allein, ohne die Mitwirkung eigener Tüchtigkeit, etwa der Zufall der Geburt, oder die Laune eines Menschen, oder die Unvernunft anderer, oder die „Geschichte", in der alle diese Momente mitwirken, ihnen diese Dinge in den Schoß geworfen hat, oder in den Schoß wirft? Dann behalten diese Güter gewiß ihren Wert. Aber wiederum müssen wir sagen: Der Wert dieser Güter ist doch nicht ihr Wert, so gewiß sie nicht diese Güter sind. Viele scheinen aber diese Unterschiebung zu begehen. Und manche mögen dazu Grund haben. Wer wenig ist, tut gut, auf das zu pochen, was er hat, oder was der Zufall, oder die Geschichte, oder die „Gnade Gottes", ihm verliehen hat.

Die fragliche Unterschiebung ist aber psychologisch nicht unverständlich. Reichtum etwa gibt Macht. Er verleiht die Möglichkeit zu allerlei Leistungen oder Weisen der Betätigung der Persönlichkeit, die dem Armen versagt sind. Diese Leistungen sind Leistungen der Persönlichkeit; sie haben in ihr ihren „Grund". Zugleich haben sie ebensowohl ihren Grund in dem Reichtum. Vielmehr: sie haben ihren Grund in beidem zusammen; oder richtiger, in dem Zusammen der beiden.

Hier geschieht aber leicht, was auch sonst immer wieder geschieht: Wir beachten, wo ein Zusammen von zwei Faktoren Grund einer Tatsache ist, nur denjenigen Faktor, an welchem die Tatsache oberflächlich betrachtet am unmittelbarsten haftet, oder der unserer Betrachtung am nächsten liegt, und demgemäß zunächst auffällt. Wir machen also diesen Faktor zu dem Grunde der Tatsache, lassen dieselbe in ihm als solchem begründet sein. So lassen wir etwa das Wachstum des Baumes aus der in ihm liegenden Triebkraft hervorgehen, obgleich erst das Hinzutreten von Luft, Licht, Boden, das Wachstum ermöglicht. Oder wir lassen den Mond aus sich heraus leuchten, obgleich es

in Wahrheit die Strahlen der Sonne sind, die leuchten, und von ihm nur zurückgeworfen werden. Wir sehen eben das Licht unmittelbar von ihm ausgehen.

In gleicher Weise nun betrachten wir auch unsere durch den Reichtum ermöglichten Leistungen, als ob sie in unserer Persönlichkeit als solcher begründet wären. Wir sehen sie eben von dieser unserer Persönlichkeit unmittelbar ausgehen. Indem wir lediglich auf diesen uns zunächst liegenden, und darum unmittelbar auffallenden Tatbestand achten, wird die in dem Reichtum liegende oder durch denselben gegebene Möglichkeit der Vollbringung von Leistungen zu einer in unserer Persönlichkeit als solcher liegenden Fähigkeit, sie zu vollbringen. Und da die fraglichen Leistungen höhere sind, so erscheint diese unsere Fähigkeit als eine höhere. Angenommen, der Mond wäre ein bewußtes Wesen wie wir, und zugleich eben so gedankenlos, so würde er als selbstleuchtender Himmelskörper sich dünken und brüsten, sowie wir uns brüsten, wenn uns die Sonne des Glückes bescheint.

Noch eine besondere Bemerkung erfordert die „Ehre", die uns zuteil wird. Unsere wirkliche Ehre, das kann nur die Ehre sein, die wir haben, also unsere Ehrenhaftigkeit, die sittliche Höhe unserer Persönlichkeit. Etwas davon durchaus Verschiedenes aber ist die Ehrung, dieser innere Vorgang in einem anderen. Vielleicht entspricht dieser Ehrung unsere Ehre. Dann haben wir Grund, uns der Ehrung zu freuen. Unsere Ehre aber ist damit weder vermehrt, noch vermindert.

Vielleicht aber auch erreicht unsere Ehre nicht die Höhe der Ehrung. Dann bestehen zwei entgegengesetzte Möglichkeiten. Sind wir starke und über uns klare Persönlichkeiten, so entsteht in uns ein Konflikt. Der Mangel in uns kommt uns stärker zum Bewußtsein. Wir sind beschämt.

Oder aber wir sind unklare Schwächlinge. Dann tritt die Ehrung des anderen, die wir in uns nacherleben, an die Stelle der mangelnden eigenen Ehre. Wir gewinnen vermöge eines Aktes der Selbsttäuschung ein erhöhtes Ehrbewußtsein. Wir ehren uns, nicht weil wir dazu Grund hätten, sondern weil

andere es ſo wollen, oder wenigſtens ſich den Anſchein geben, es zu wollen.

So ſehen wir überall die Menſchen ſich einſpinnen in ein Syſtem von Ehrungen, Achtungsbeweiſen, „Auszeichnungen", Huldigungen, Beweihräucherungen, und daraus um billigen Preis eine vermeintliche „Ehre" gewinnen. Wir treten vielleicht um ſo ſtolzer auf, je weniger wir dazu Grund haben, ſicher, daß es ſolche geben werde, die dadurch getäuſcht, uns die Möglichkeit gewähren, den Mangel der eigenen Ehre durch ihre Ehrung auszugleichen. Oder wir belügen uns vermöge einer Art ſtillſchweigender Übereinkunft wechſelſeitig mit Ehrungen, deren Nichtigkeit jeder kennt, und die wir doch, wenn ſie uns zuteil werden, für bare Münze nehmen, und uns zur „Ehre" dienen laſſen. Wir dünken uns groß in dieſem kindiſch gravitätiſchen Spiel. Und viele bedürfen gewiß dieſes Spieles. Es wäre gar zu übel um ſie beſtellt, wenn ſie mit der Ehre, die ſie haben, ſich begnügen müßten.

Damit iſt nicht die mögliche ethiſche Wirkung aller der genannten Güter, vor allem des Beſitzes und der Ehrungen, geleugnet. Indem der Beſitz Gelegenheit gibt zur Betätigung der Perſönlichkeit, dient er der Entwickelung und Ausbildung der Perſönlichkeit. Und die Ehrung oder der Erweis von Achtung läßt nicht nur, wie oben geſagt, bei demjenigen, der die erforderliche geiſtige Kraft und Klarheit beſitzt, den tatſächlichen Mangel ſtärker zum Bewußtſein kommen, ſondern ſie ſpornt eben damit zugleich, ſich als der Ehrung oder Achtung würdig zu erweiſen, und ſo den beſchämenden Konflikt zwiſchen dem Wert, den die Perſönlichkeit beſitzt, und demjenigen, der ihr zugeſprochen wird, zu überwinden.

Dies iſt der wahre Sinn des „Noblesse oblige". Es beſagt, kurz ausgedrückt, daß Ehrung antreiben muß zu entſprechender Geſinnung und Leiſtung; daß es für den Edlen keine Ehre gibt, außer derjenigen, die er in ſich trägt; daß nur der Unedle, was er dem Leben ſchuldet, mit dem bezahlt, was er durch Gunſt des Schickſals hat: mit Namen, Beſitz, Ehrungen und dgl., der Edle dagegen jederzeit mit dem, was er iſt, und aus eigener Kraft leiſtet.

Weder egoistisch noch altruistisch nannte ich oben die Eigenwertgefühle. Dies hindert doch nicht, daß es neben den Eigenwertgefühlen Persönlichkeitswertgefühle gibt, die zu jenen ebenso sich verhalten, wie die altruistischen zu den egoistischen Dingwertgefühlen. Ich meine die Gefühle des Wertes der fremden Persönlichkeit oder die „sympathischen Persönlichkeitswertgefühle." Sie bezeichnen die letzte Gattung von Wertgefühlen oder Motiven, die wir zu unterscheiden haben.

Niemand zweifelt, daß es diese sympatischen Persönlichkeitswertgefühle gibt. Man kann aber auch nicht zweifeln, daß sie, genau ebenso wie die bisher bezeichneten Gattungen von Wertgefühlen und entsprechenden Motiven, eine selbständige, auf keine andere zurückführbare Gattung von Wertgefühlen und Motiven ausmachen.

Ich erinnere hier von vornherein an den Hauptpunkt: Altruistische *Dingwertgefühle* erschienen uns als notwendige Folge eines einleuchtenden psychologischen Tatbestandes. Aus demselben Tatbestande nun ergeben sich, *zugleich* mit jenen, die sympathischen Persönlichkeitswertgefühle. Unsere Vorstellung von fremden Persönlichkeiten, so sahen wir in jenem Zusammenhange, ist gebildet aus Zügen der eigenen Persönlichkeit. Die fremde Persönlichkeit, als Gegenstand unseres Bewußtseins, ist die aus der Erfahrung uns bekannte eigene, nur da und dort gesteigert oder herabgemindert, und mit einem fremden Körper nnd seinen Lebensäußernngen zur gedanklichen Einheit verbunden. Daraus ergab sich, daß dasjenige, was fremde Persönlichkeiten Lustvolles und Leidvolles erleben, sofern wir davon wissen, die Tendenz hat, in uns in gleicher Art zu wirken, als wenn wir es jetzt selbst erlebten.

Nun wissen wir aber nicht nur von dem, was andere Menschen *erleben*, sondern wir wissen ebenso von der Weise, wie sie sich innerlich *betätigen*, und dem persönlichen *Wesen*, das sie darin kundgeben. Auch dies Wissen hat zum letzen Inhalte das, was wir in uns selbst vorfinden. Auch dies Wissen ist ein Denken und Finden „unserer selbst in anderen". Darnach müssen wir auch den Betätigungsweisen und *Eigenschaften* der fremden

Persönlichkeit gegenüber ein gleichartiges Gefühl des Wertes und Unwertes haben, wie wir es haben, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir in uns selbst jetzt diese Betätigungsweisen und Eigenschaften fänden. Wir müssen es haben in dem Maße, als wir die fremden Persönlichkeiten „denken", d. h. dem, was sie sind, in voller und reiner Betrachtung hingegeben sind.

Es gibt also sympathische Persönlichkeitswertgefühle, so gewiß es Eigenwertgefühle gibt. Und diese haben unmittelbar die fremde Persönlichkeit zum Gegenstand. Wir schreiben nicht etwa den Betätigungsweisen und Eigenschaften der fremden Persönlichkeit erst darum Wert zu, weil sie zu etwas anderem dienen, etwa gar, weil sie unseren egoistischen Interessen zugute kommen. Und diese sympathischen Persönlichkeitswertgefühle sind, ebenso wie die altruistischen Dingwertgefühle, der Tendenz nach unweigerlich da, sobald wir von fremden Persönlichkeiten „wissen".

Im übrigen zeigen auch hier die einzelnen Tatsachen genügend deutlich die selbständige Existenz der fraglichen Wertgefühle und Motive. Um auch in diesem Zusammenhange wiederum zunächst den „Wilden" zum Zeugen aufzurufen: der Wilde bewundert und preist den Starken, den Stolzen, den dem Schmerze Standhaltenden, den Rächer, vielleicht den besonders Listigen oder Verschlagenen. Hierin liegt eine Anerkennung, eine positive Bewertung einer persönlichen Eigenschaft eines anderen.

Vielleicht freilich nützt dem Wilden der Starke oder Stolze. Er ist sein Genosse, der ihm beisteht und für ihn eintritt.

Daraus ergibt sich dann zunächst eine egoistische Befriedigung. Aber jene „Bewunderung" ist durchaus anderer Art, als diese egoistische Befriedigung. Es fehlt in der letzteren das Gefühl der lustvollen Größe, der Erhabenheit, das der „Bewunderung" ihre besondere Färbung gibt. Auch das Dasein des an sich gleichgültigen Objektes, das mir Vorteile bringt, erfreut mich. Aber ich bewundere das Objekt nicht.

Und noch deutlicher spricht dies: Wie die Stärke oder die List des Genossen, so kann die Schwäche oder die Dummheit des Feindes dem Wilden Vorteil bringen. Vielleicht ist die letztere ihm sogar nützlicher. Darum achtet er doch nicht

den ſchwächlichen oder dummen Gegner, ſondern er verachtet ihn. So iſt überhaupt Bewunderung, Achtung, perſönliche Anerkennung niemals aus egoiſtiſchen Erwägungen verſtändlich. Sie iſt jedesmal ein dem Gegenſtand der Bewunderung unmittelbar geltendes Gefühl.

Solches Bewußtſein des Wertes der fremden Perſönlichkeit liegt auch ſchon in dem Neide — nicht auf das, was der andere hat, ſondern auf das, was er iſt; und in dem daraus entſpringenden Haß, ſamt der dazu gehörigen Schadenfreude. Wenn der Wilde, — und vielleicht in noch ausgeſprochenerer Weiſe der ſittlich Niedrigſtehende, dem wir mitten in der Ziviliſation begegnen, — den irgendwie als Perſönlichkeit Überlegenen, die ſtarke Natur, den ſtolzen Charakter haßt; wenn er jubelt, ſobald eine ſolche Perſönlichkeit ſich auch einmal klein und ſchwach zeigt, wie geht dies zu? Was hat er von dieſer Schwäche? Die Antwort lautet, daß der Wilde oder der ſittlich Niedrigſtehende die perſönliche oder moraliſche Größe der von ihm gehaßten Perſönlichkeit fühlt und zwangsweiſe anerkennt; und daß er ſich an dieſer Perſönlichkeit mißt, und im Vergleich mit ihr ſich doppelt klein und jämmerlich erſcheint. Die Kleinheit und Jämmerlichkeit der eigenen Perſon iſt das, was er in Wahrheit haßt. Der Haß gegenüber dem als Perſönlichkeit Überlegenen iſt Achtung vor der perſönlichen Größe desſelben und Verachtung der eigenen Perſon. Er iſt die heftige Unluſt darüber, daß ich zu jener Achtung und damit zu dieſer Verachtung gezwungen bin. Und die Schadenfreude iſt Freude darüber, daß ich dem klein erſcheinenden Großen gegenüber nun wiederum mich ſelbſt relativ groß fühlen kann.

Nichts zeigt ſo unmittelbar die Macht der ſympathiſchen Perſönlichkeitswertgefühle, und zugleich die Macht der Gefühle oder Motive des Eigenwertes, als dieſe Art des Neides, des Haſſes und der Schadenfreude.

In gleicher Weiſe bewundert das Kind den überlegenen, energiſcheren oder geſchickteren Spielgenoſſen, und fühlt ein andermal ihm gegenüber Neid, Haß, Schadenfreude. Dies Beides fließt auch hier aus der gleichen Quelle. Wie beim Wilden, ſo liegt auch beim Kinde in beidem das gleiche ſympathiſche Perſönlichkeitswert-

gefühl. Nur daß beidemale bei jenen negativen oder feindſeligen Gefühlen das Meſſen des eigenen am fremden Wert hinzutritt, und der Wahn, man ſei größer, tüchtiger, habe Grund zu höherem Gefühl des Eigenwertes, wenn die Kleinheit deſſen, an dem man ſich mißt, das Gefühl des eigenen Unwertes in minderem Grade entſtehen, oder das Gefühl des relativen eigenen Wertes freier zuſtande kommen läßt. Der Wahn, der hier vorliegt, iſt völlig gleichartig der „optiſchen" Täuſchung, die entſteht, wenn der phyſiſch Kleine das eine Mal unter Großen, das andere Mal unter lauter ebenſo Kleinen oder noch Kleineren ſich befindet; und in jenem Falle ſich doppelt klein, in dieſem ſich größer vorkommt, und an dieſer ſeiner vermeintlichen Größe ſeine Freude hat. Der Neid, der Haß, die Schadenfreude dem moraliſch Überlegenen gegenüber ergibt ſich aus den ſittlichen Motiven des Eigenwertgefühles und des ſympathiſchen Perſönlichkeitswertgefühles, wenn dies „Meſſen" und dieſe Illuſion hinzutritt.

Ich verweile hierbei nicht länger, ſondern verweiſe ſtatt deſſen auch hier noch auf ein Tatſachengebiet, auf das bei Erörterung der altruiſtiſchen Dingwertgefühle eindringlich hingewieſen wurde. Ich meine die Tatſachen der äſthetiſchen Sympathie. Die äſthetiſchen Sympathiegefühle, in denen, wie ehemals geſagt, aller äſthetiſche Genuß beſteht, ſind nicht nur auch, ſondern vorzugsweiſe, und ihrem tiefſten Grunde nach ſympathiſche Perſönlichkeitswertgefühle. Alles äſthetiſch Wertvolle iſt uns ein Analogon der Perſönlichkeit. So iſt etwa die Kraft und das freie Zuſammenwirken der Kräfte, die Leichtigkeit und Macht, die Sicherheit, die Ruhe, die wir in einem Bauwerke bewundernd genießen, Kraft, Leichtigkeit, Sicherheit uſw. eines uns vergleichbaren quaſi-perſönlichen Weſens. Sie iſt von uns und aus uns in das Bauwerk hineingetragen. Unſer Genuß iſt alſo Genuß eines Perſönlichkeitswertes. — Daß aber äſthetiſche Wertungen von egoiſtiſchen Intereſſen ihrer Natur nach unabhängig ſind, brauche ich nicht noch einmal zu betonen.

Wie kommt es, ſo frage ich auch hier, daß die ſympathiſchen Perſönlichkeitswertgefühle oft ſo geringe Kraft zu haben ſcheinen?

Daß Menſchen oft ſo wenig ſich geneigt zeigen, die Würde der Perſönlichkeit in anderen zu achten, das Berechtigte und Gute in ihnen anzuerkennen, gerecht zu urteilen, das, was anderen Menſchenwert, alſo ſittlichen Wert verleiht, zu ſchützen und zu mehren?

Darauf wurde teilweiſe die Antwort gegeben, als wir vom Neid und der Schadenfreude ſprachen. Menſchen haſſen das Große, Geſunde, Freie an anderen, weil es die eigene Kleinheit, Krankheit, Unfreiheit fühlbarer werden läßt.

Im übrigen wirken auch hier die allgemeinen Faktoren: Der Vorſprung, den die egoiſtiſchen vor allen anderen Intereſſen haben; die alles beherrſchende Frage nach „Gütern", nach Glück, nach Behagen, die auch da ſich vordrängt, wo es um andere ſich handelt, und durch welche die Frage nach dem „Guten", d. h. nach dem Perſönlichkeitswert, in den Hintergrund gedrängt wird; die geiſtige Trägheit und Enge, die uns verhindert, in das innere Weſen der fremden Perſönlichkeit uns zu verſetzen, die Züge desſelben ſicher zu erkennen und rein zu würdigen, und in ihrem vollen und wahren Werte in uns mitzuerleben.

Vor allem aber iſt auch hier eines wichtig: Ich ſagte ehemals, wer ſich ſelbſt einer Sache nicht herzlich freuen könne, von dem dürfen wir nicht erwarten, daß er die Freude anderer verſtehe und mitzufühlen vermöge. Dieſem Satze müſſen wir den anderen hinzufügen: Wem der Sinn fehlt für die eigene ſittliche Würde, von dem dürfen wir nicht erwarten, daß er die ſittliche Würde anderer verſtehe und achte. Umgekehrt iſt die Nichtachtung der ſittlichen Würde in anderen, die Gleichgültigkeit dagegen, ob dieſelben Menſchen ſein und als ſolche ſich fühlen können, gar die gefliſſentliche Herabwürdigung der Perſönlichkeit in einem anderen ein Zeichen, daß es um das eigene ſittliche Selbſtbewußtſein übel beſtellt iſt.

Und wir wiſſen, warum es nicht anders ſein kann. Die fremde Perſönlichkeit iſt eben für uns im letzten Grunde nichts anderes, als die eigene. Sie iſt eine modifizierte Vervielfältigung der eigenen. Dann iſt auch die fremde Würde die eigene Würde, die fremde Ehre die eigene Ehre; die Größe anderer unſere Größe, ihre innere Weite und Freiheit Ausweitung und Befreiung unſerer

selbst. Alles dies in dem Maße, als überhaupt die fremde Persönlichkeit für uns das ist, was sie ist, nämlich Persönlichkeit, nicht ein bloßer Körper, oder eine bloße sinnliche Erscheinung. Aber je mehr wir selbst in unseren Augen mehr sind als dies, je mehr wir ein Bewußtsein unseres eigenen Menschseins haben, um so sicherer werden auch die anderen für uns Menschen, d. h. Persönlichkeiten sein. Und dann müssen wir auch in ihnen achten, was wir in uns achten. Es fehlt uns das Bewußtsein des eigenen Menschenwertes, wenn uns anderen gegenüber dies Bewußtsein sich nicht aufdrängt.

Der Edle, so dürfen wir sagen, der Große, der Freie, die stolze Natur, will, daß andere edel, groß, frei seien, und so sich fühlen können. Er achtet jede Tüchtigkeit, jede Ehrlichkeit, jedes menschlich berechtigte und gute Wollen. Er zertritt nicht, sondern richtet auf. Der wahre Mensch will Menschen. Der König im Reiche des Sittlichen, der wahre „König von Gottes Gnaden", — das ist eben der wahre Mensch — will, daß andere Könige seien. Die echte „Herrennatur" haßt die Sklaverei in jeder Form, will also auch nicht, daß andere ihr gegenüber Sklaven seien und als solche sich gebärden. Der selbst Wahrhaftige und vom Werte der Wahrhaftigkeit Durchdrungene verabscheut die Schmeichelei, das Sichverleugnen, das Kriechen und Sichbiegen. Umgekehrt, wer will, daß andere Sklaven seien, gegen ihn oder andere, daß sie sich erniedrigen, schmeicheln, sich selbst und ihre Überzeugungen verleugnen, blind gehorchen, der ist selbst eine Sklavennatur. Der herrisch Unmaßliche, hochmütig Tyrannische ist ohne sittlichen Stolz. Daher wir es denn auch überall erleben, daß der Hochmütige in den Unterwürfigen sich verwandelt, wo ein Stärkerer über ihn kommt; so wie umgekehrt der Sklave, der Lakei, der „Bediente" herrisch wird, wo er es sich erlauben darf, den Herren zu spielen. — Man erinnert sich des ehemals erwähnten Satzes, der Materialismus und das Strebertum kennzeichnen unsere Zeit. Herrische Anmaßung solcher, denen das Schicksal oder die Schwäche anderer solche Anmaßung gestattet, ist der dritte im Bunde. Sie stammt mit dem Strebertum aus der gleichen Wurzel.

Die ſympathiſchen Perſönlichkeitswertgefühle, ſo ſahen wir, ſind nicht durch egoiſtiſche Intereſſen bedingt. Dagegen beſteht nun die beſonders wichtige Tatſache, daß zwiſchen den ſympathiſchen Perſönlichkeitswertgefühlen und den altruiſtiſchen Dingwertgefühlen allerdings eine Abhängigkeitsbeziehung obwaltet. Nur ſind hierbei nicht jene, ſondern dieſe die abhängigen.

Ein Menſch freue ſich des glücklichen Erfolges einer niedrigen Handlung. Dann iſt dieſe Freude nicht Gegenſtand unſerer Mitfreude, ſondern weckt in uns Unluſt. Und es iſt deutlich, warum. Die Freude jenes Menſchen iſt bedingt durch ſeine üble Geſinnung. Sie ſtammt, allgemein geſagt, aus einer Wurzel, einem Charakterzug, einem Momente in der Perſönlichkeit des Menſchen, mit dem wir nicht ſympathiſieren oder uns in Einklang fühlen können.

Dies ſtimmt überein mit dem, was ehemals über den Grund der Mitfreude oder des Mitleides, kurz des Mitgefühls geſagt wurde. Ich erklärte, ein luſt- oder leidvolles fremdes Erleben, das wir miterleben, müſſe in uns der Art nach ebenſo wirken, wie ein eigenes gleichartiges Erleben. Dies heißt in unſerem Falle: Die Freude an der gelungenen Schlechtigkeit muß in uns die Wirkung üben, die wir in uns verſpüren, wenn wir annehmen, daß wir jetzt an einer von uns begangenen gleicharten Handlung unſere Freude haben. Machen wir aber dieſe Annahme, ſo ſchämen wir uns einer ſolchen Freude. Wir verurteilen dieſelbe. Wir verurteilen alſo ebenſo die Freude des anderen, die wir mitfühlen. Wir ſchämen uns, wie ein pſychologiſch völlig zutreffender Ausdruck des gewöhnlichen Lebens lautet, „in die Seele" des anderen „hinein". Wir tun dies, weil in unſerem eigenen Weſen die Reſonanz für eine ſolche Freude fehlt, weil eine eigene Geſinnung, die ihr widerſpricht, in uns zur Wirkung gelangt; weil wir demgemäß mit der Geſinnung, aus welcher in der fremden Perſönlichkeit die Freude ſtammt, nicht ſympathiſieren können, ſondern ihr innerlich widerſtreben.

Dies dürfen wir verallgemeinern. Anteilnahme an fremder Luſt und Unluſt findet in uns nicht ohne weiteres ſtatt, ſondern allein unter der Vorausſetzung, daß dieſe Luſt oder Unluſt in unſerer Perſönlichkeit Widerhall finden kann und wir dem-

nach mit der fremden Perſönlichkeit, oder dem Zug in ihrem Weſen, der in ſolcher Luſt oder Unluſt ſich kundgibt, ſympathiſieren können.

Dieſe Sympathie nun iſt ſympathiſches Perſönlichkeitswertgefühl. Alſo hat jene Anteilnahme oder hat der „Altruismus" ein ſympathiſches Perſönlichkeitswertgefühl oder die Möglichkeit eines ſolchen zur Vorausſetzung.

Ich ſagte eingangs, Perſönlichkeitswertgefühle ſeien die eigentlichen ethiſchen Grundgefühle. Dieſe Behauptung findet hier ihre Beſtätigung. Die Luſt in der Welt befriedigt uns, pſychologiſcher Geſetzmäßigkeit zufolge, ſie kann alſo Ziel unſeres Wollens ſein, nur ſoweit für uns Perſönlichkeitswerte beſtehen. Die Perſönlichkeitswerte ſind die natürliche, ſie ſind alſo notwendigerweiſe auch die ethiſche Baſis für die motivierende Kraft der Luſt.

Dieſe Tatſache wird uns ſpäter in ihrer vollen Bedeutung ſich darſtellen. Zunächſt ſehen wir davon ab, um noch eine die Motive des menſchlichen Wollens überhaupt betreffende Frage zu ſtellen.

Kann die Ethik fordern, daß irgend eine der von uns unterſchiedenen Gattungen von Motiven in uns nicht beſtehe, oder daß irgendwelche dieſer Gattungen mit Ausſchluß anderer in uns wirken? Kann ſie etwa fordern, daß in uns nur egoiſtiſche Motive zur Wirkung gelangen? Oder kann ſie fordern, daß die egoiſtiſchen Motive bei unſerem Wollen und Handeln in Fortfall kommen?

Offenbar wäre jede ſolche Forderung ſinnlos. Die ethiſchen Forderungen ſind der Ausdruck unſeres ſittlichen Bewußtſeins, alſo der Ausdruck unſeres eigenſten Weſens. Dann iſt es unmöglich, daß eine ſittliche Forderung dasjenige verbiete, was in unſerem Weſen mit Notwendigkeit enthalten liegt, oder daraus notwendig ſich ergibt. Kein Sittengeſetz kann Geltung haben, das einer unvermeidlichen pſychologiſchen Notwendigkeit widerſtreitet, oder fordert, daß Menſchen anders ſein ſollen, als ſie der allgemeinen menſchlichen Natur zufolge ſein müſſen. Das Daſein,

also auch das Wirken aller der bezeichneten Gattungen von Motiven ist aber eine unvermeidliche psychologische Notwendigkeit.

Dies können wir noch etwas anders und zugleich allgemeiner ausdrücken: Wir bezeichnen als „böse" dasjenige, was wir sittlich verurteilen. Wir können aber nicht verurteilen, also auch nicht sittlich verurteilen, was in der menschlichen Natur überhaupt, also auch in unserer Natur notwendig begründet liegt. Es kann demnach kein in der menschlichen Natur liegendes Streben, kein Trieb, keine Begierde, kurz kein allgemein menschliches, und demnach uns menschlich verständliches Motiv an sich für uns „böse" sein.

Angenommen, ein Motiv trete mir irgendwo in der Menschheit entgegen; d. h. ich weiß, eine Persönlichkeit ist innerlich gerichtet oder zielt innerlich ab auf Verwirklichung eines vorgestellten Objektes. Ist dann das gleiche Motiv auch in meiner Natur begründet, d. h. liegt es auch in meiner Natur, auf dies Objekt, falls es mir in gleicher Weise vorschwebt, in gleicher Weise abzuzielen, dann gewinne ich das Bewußtsein der Einstimmigkeit zwischen mir und jener Persönlichkeit, nicht jener Persönlichkeit überhaupt, sondern, sofern sie eben im Haben jenes Motives sich betätigt. D. h. ich verurteile nicht, sondern billige das fragliche Motiv. Die Billigung — nicht die Billigung in Worten, sondern die innerliche, im Gefühl und Wollen, besteht eben in solchem Bewußtsein der Einstimmigkeit, sowie die Mißbilligung oder Verurteilung in einem entsprechenden Bewußtsein des Widerstreites besteht. Was ich aber billige, ist für mich gut. Es ist also für mich jedes in der allgemeinen menschlichen Natur begründete Motiv nicht böse, sondern, an sich betrachtet, gut.

Wenn dem nun aber so ist, wie ist es dann überhaupt möglich, daß menschliches Wollen von mir verurteilt werde, oder für mich „böse" sei?

Die Antwort hierauf ist durch die Frage bereits angedeutet. Gegenstand unserer sittlichen Beurteilung, also auch unserer Verurteilung, sind gar nicht die einzelnen Motive als solche, sondern das Wollen, oder richtiger der Wille. Der „Wille" aber ist nichts anderes als die Persönlichkeit, so wie sie in den Akten des Wollens oder den Willensentscheidungen sich kund gibt.

Dazu aber gehört nicht nur das jedesmalige „Wollen", sondern auch das Nichtwollen dessen, was wir in einem gegebenen Falle wollen *könnten*, nicht nur die Wirksamkeit von Motiven, sondern auch der Mangel der Wirksamkeit derselben, oder ihr Besiegt- und Zurückgedrängtwerden durch andere.

Dies alles läßt sich in einen einzigen Ausdruck zusammenfassen: Gegenstand unserer sittlichen Beurteilung, also auch unserer sittlichen Verurteilung ist nicht irgend ein Motiv als solches, sondern das *Verhältnis* der Motive oder die verhältnismäßige Energie ihrer Wirkung in uns. Willensentscheide kommen zustande, indem Motive wirken und andere ihnen *nicht entgegenwirken*, oder indem Motive über andere das *Übergewicht* gewinnen. Und erst dieser Gesamttatbestand ist Gegenstand einer möglichen sittlichen Verurteilung, oder kann „böse" heißen.

Diese Lehre findet ihre Bestätigung in der Analyse jeder beliebigen unsittlichen Handlung. Nur müssen wir in solcher Analyse jederzeit vollständig sein.

Der Räuber etwa will Besitz gewinnen oder seinen Besitz mehren. Aber nicht, daß er dies will, sondern, daß dies an sich gute Motiv nicht angesichts des fremden Besitzes durch die Achtung vor solchem fremden Besitz überboten, und damit *unwirksam* gemacht wird, ist das Böse in ihm.

Oder: Wer aus Grausamkeitslust einen anderen langsam zu Tode martert, *will* das Bewußtsein der Macht, der Überlegenheit, des Könnens. Er will, daß sein Opfer sich windet und stöhnt, weil darin die zwangsweise Anerkennung seiner Übermacht sich ausspricht; um so eindrucksvoller, je mehr das Opfer zuerst moralischen Widerstand leistete. Der Grausame zieht die Marter hinaus, um länger dies Machtgefühl haben zu können.

Auch hierbei nun ist das Streben nach Machtgefühl, oder nach der in diesem Gefühl sich kundgebenden Steigerung oder Ausweitung des eigenen Wesens, an sich nicht böse, sondern gut. Nur daß gleichzeitig so wenig menschliches Mitgefühl in dem Grausamen sich regt, und darum jenes Streben solcher Mittel sich bedienen kann, ist das Böse oder Unsittliche in solcher Handlung.

Ich wähle dies letztere Beispiel, weil bei ihm noch ein Einwand möglich ist. Warum sucht der von Grausamkeitslust Beherrschte die Steigerung seines Selbstgefühles gerade auf diesem Wege? Oder: Warum sucht er gerade *dies eigenartige* Machtgefühl? Denn um ein eigenartiges Machtgefühl handelt es sich hier zweifellos. Und dabei ist der Schmerz des Opfers nicht etwa ein an sich gleichgültiges Mittel, sondern er trägt zu dem eigenartigen Genusse bei. Der Grausame genießt in gewisser Weise diesen *Schmerz*; und er *will* ihn genießen. Der Grausame folgt so einem Motiv, das eine Verkehrung der menschlichen Natur in sich schließt. Dies Motiv müssen wir *als solches* verurteilen. Es wirkt also in dem Grausamen ein *an sich böses* Motiv.

Dieser Einwand verbindet Richtiges mit psychologischer Unklarheit. Es ist wahr: Die Grausamkeitslust muß als ein *eigenartiger* Genuß betrachtet werden. Der Grausame wird, wie man gesagt hat, von dem Schmerz seines Opfers „*durchschauert*". Der Genuß ist auch ihm in gewisser Weise ein entsetzlicher. Aber er ist eben damit für ihn zugleich ein höherer.

Was heißt nun dies? Zunächst —: daß auch für den Grausamen der Schmerz des Opfers an sich Gegenstand — nicht der Lust, sondern der *Unlust* ist. Auch ihm ist er etwas Unnatürliches, etwas, das dem Recht eines jeden auf Genuß seines Daseins zuwiderläuft. Und sofern er durch sein *Tun* den Schmerz *erzeugt*, hat auch sein Tun für ihn den Charakter des Unnatürlichen, seinem eigenen natürlichen Fühlen und Wollen Zuwiderlaufenden. Er *strebt* nicht nach dem Schmerz des Opfers *als solchem*, sondern *widerstrebt* ihm, genau so wie wir.

Aber eben diesen Gegenstand seines Widerstrebens reizt es ihn ins Dasein zu rufen. Er begehrt leidenschaftlich, was er verabscheut. Und wir verstehen, wie dies möglich ist. Daß sein Tun ein unnatürliches ist, macht dasselbe für ihn *eindrucksvoller*. Daß es aller Regel natürlichen menschlichen Tuns widerspricht, also in eminentem Sinn ein *Außerordentliches*, *Ungewöhnliches* ist, gibt dem Gedanken daran erhöhte Kraft, und steigert damit zugleich das begleitende Tätigkeitsgefühl oder

Gefühl der Macht. So wird der Genuß oder die Lust erhöht, indem der Gegenstand der Lust etwas in sich trägt, oder durch ein Moment vermittelt wird, das an sich Gegenstand der Unlust ist.

Gleichartiges begegnet uns auch sonst. Ich gehe auf das Problem im allgemeinen hier nicht näher ein. Ich erinnere nur an einen verwandten Fall. Ich meine das Gefühl der Tragik. Die tragische Persönlichkeit leidet. Dies Leiden ist an sich Gegenstand unserer Unlust. Es widerspricht dem, was wir natürlicherweise für Menschen fordern. Eben damit aber steigert sich der erhebende Genuß des menschlich Großen, oder menschlicher Anteilnahme Würdigen, das uns in der tragischen Persönlichkeit entgegentritt. Jenes Leiden gibt dem Gefühl der Tragik einen besonderen Charakter. Auch hier fühlen wir uns „durchschauert". Zugleich ist das Gefühl der Tragik ein Genuß von besonders intensiver, packender, zwingender Art.

Dies liegt begründet in einem allgemeinen psychologischen Gesetz. Gründe der Unlust, in bestimmter Weise unmittelbar mit Gründen der Lust verbunden, geben der Lust einen neuen Charakter und steigern zugleich ihre Intensität.

Diesem Gesetz nun unterliegt auch der Grausame. Daß er ihm unterliegt, kann wiederum nicht Gegenstand des Tadels sein. Auch die Geltung eines allgemeinen psychologischen Gesetzes in einem Menschen können wir nicht verurteilen.

Aber aus der hier bezeichneten Tatsache ergibt sich keine Änderung unserer Anschauung von der Natur des Bösen. Die Grausamkeitslust ist zugleich, ebenso wie das Gefühl der Tragik, abhängig von einem bestimmten Verhältnis der Wirkungen des Lust- und des Unlustmomentes. Grausamkeitslust entsteht und kann nur entstehen, wenn die Unlust am Schmerz des Opfers, also das Mitgefühl, im Vergleich mit der Lust an dem Bewußtsein der Macht gering ist. Dagegen schlägt sie in Entsetzen und Abscheu um, wenn dies Mitgefühl seine volle Stärke gewinnt. So kann auch der tragische Genuß in Entsetzen umschlagen, wenn das Leiden der tragischen Persönlichkeit, und damit unser Gefühl der Unlust, eine durch nichts gemilderte Schärfe erlangt. Es läßt sich darum die Art und Höhe

des sittlichen Mitgefühles von Individuen und Zeiten unter anderem auch darnach bemessen, was ihnen noch Gegenstand des tragischen Genusses sein kann. Es gibt einen tragischen Genuß, der, mit der Grausamkeitslust vergleichbar, nur unter Voraussetzung eines Grades von sittlicher Roheit möglich ist.

Damit sind wir also wiederum bei unserem Satze angelangt: Das Böse ist ein Verhältnis zwischen der Stärke von Motiven. Es ist ein Überwiegen von an sich guten oder berechtigten Motiven, und ein Zurücktreten anderer. Es ist genauer gesagt ein Überwiegen von niedrigen, darum an sich doch nicht „bösen", über höhere Motive.

Daran knüpft sich nun noch eine Frage. Es leuchtet ein: Ein höheres Motiv kann zum Überwiegen gebracht werden auf doppelte Weise, einmal durch Steigerung seiner selbst, zum anderen durch Abschwächung des niedrigeren Motivs. Welche von diesen beiden Möglichkeiten nun ist die sittlich wünschenswerte? Oder sind vielleicht beide sittlich gleichwertig?

Kehren wir zurück zu dem „Räuber". Die Achtung vor dem fremden Besitz, oder vor der bestehenden Besitzordnung überhaupt, ist hier das höhere Motiv, das Streben nach eigenem Besitz das niedrigere. Wenigstens verhält es sich so nach dem Urteil desjenigen, der den Räuber *tadelt*.

Nun nehmen wir an, es gewinne in einem Menschen jenes höhere Motiv das Übergewicht — *nicht* dadurch, daß derselbe mehr Achtung vor der bestehenden Besitzordnung besitzt. An dieser Besitzordnung liege ihm herzlich wenig. Nur sei der Trieb, eigenen Besitz zu gewinnen, noch *geringer*. Er raube nicht, lediglich darum, weil er *auch dazu* zu träge ist, weil auch der Gedanke, zu besitzen, und in dem, oder vermöge dessen, was er besitzt, freier sich betätigen und „ausleben" zu können, ihn zu keiner erheblichen inneren Reaktion veranlassen kann.

Damit ist die Antwort auf die obige Frage gegeben. Wäre es sittlich gleichgültig, wie stark oder schwach die höheren und höchsten Motive in einem Menschen sind, wenn nur die niedrigeren *noch* schwächer sind, dann könnte schließlich der Indolen-

teste, der moralisch Stumpfste, der vollendete Schwächling das höchste sittliche Lob verdienen. Sittliche Größe, moralische Energie, edle Leidenschaft bedeutete dann nichts mehr. Tugend wäre zu etwas Negativem geworden.

In der Tat gibt es diesen Standpunkt. Man nennt „gute Menschen" solche, die „kein Wässerchen trüben". Aber dies ist ein Standpunkt der Betrachtung des Erfolges, der Nützlichkeitserwägungen, schließlich des Egoismus. Jene „guten" Menschen *schaden* uns nicht; sie stören nicht den Frieden — vielleicht auch den Schlaf — der bürgerlichen Gesellschaft.

Anders aber urteilen wir, wenn wir die Persönlichkeit als solche ins Auge fassen und werten. Dann erscheint uns jede Größe, jede Energie, Lebendigkeit, kraftvolle Regsamkeit, an sich betrachtet als wertvoll. Sie kann Gegenstand unserer Bewunderung sein, auch wenn sie in ihrem Übermaß und ihren Folgen schrecklich ist. Und in jedem Falle ist *sittliche Größe*, *edle Leidenschaft* für uns keine nichtsbedeutende Sache. Nicht dies also fordern wir in Wahrheit, daß die niedrigeren Motive schwächer und schwächer seien, sondern daß die höheren und höchsten größte *Kraft* gewinnen. Nicht die Zerstörung und Verkümmerung von irgend etwas Positivem, das zum Ganzen des Menschen gehört, sondern die volle Ausbildung dessen, was ihn im *höchsten* Sinne zum Menschen macht, erscheint uns als das Seinsollende.

Und so muß es sein, wenn wirklich, wie wir sahen, alles Positive im Menschen, jedes Streben oder Motiv, an sich betrachtet, gut ist. Denn alles Gute *soll* natürlicherweise *sein*. Nur soll das Bessere in höherem Maße sein. Es soll das Herrschende sein.

Jetzt können wir bestimmter sagen, was das Böse im Menschen ist. Es ist Negation, Nichtsein dessen, was sein sollte, Schwäche dessen, was übermächtig sein sollte. Nicht das *Wollen* des Menschen ist böse, sondern sein *Nichtwollen*. Der Böse ist in Wahrheit ein Nichtwollender; ein geistig Armer, oder ein Schwächling oder ein Kranker. Er ist böse, *soweit* er dies ist.

Diesem Sachverhalt kann der gleichartige Sachverhalt auf dem intellektuellen Gebiete zur Verdeutlichung dienen. Dem einzelnen Motiv entspricht in der Sphäre der Wirklichkeitserkenntnis

die einzelne Erfahrung. Wie nun kein einzelnes Motiv als solches böse, so ist keine einzelne Erfahrung als solche falsch, sondern jede trägt in sich ein Wahrheitselement. Falsch kann nur das Urteil sein. Das Urteil aber ist eine Beziehung zwischen Erfahrungen. Es ist unsere Weise, Erfahrungsinhalte gedanklich zu verknüpfen und in einen Zusammenhang einzuordnen. Jede Erfahrung, auch diejenige, derzufolge mir der Mond jetzt einen Meter über dem Dache des Nachbars zu stehen scheint, hat ihr Recht und ihren Wert an ihrer Stelle in diesem Zusammenhang der Erfahrungen. Nicht derjenige ist der Wissende, der gewisse Erfahrungen macht und andere nicht, sondern derjenige, der jeder ihre richtige Stelle anweist.

Auch ein falsches Denken, das dem richtigen als ein anders geartetes gegenüber stände, gibt es nicht. Falsches Denken ist unvollständiges Denken. Dies unvollständige Denken zusammen mit der unvollständigen Erfahrung begründet den Irrtum auf dem Gebiete der Verstandeserkenntnis. Solcher Irrtum ist also nichts Positives, sondern etwas Negatives.

Das gleiche nun gilt von der sittlichen Verirrung, d. h. vom Bösen. Auch das sittliche Bewußtsein beruht auf Erfahrung und Denken. Es gibt auch eine moralische Überlegung. Und beides kann unvollständig oder kraftlos sein und so zum Irrtum führen.

Es gibt darnach, genauer gesagt, zwei Quellen des Bösen: die Schwäche von Motiven und den Mangel des Denkens. Letzterer führt vor allem zur Selbsttäuschung. Auf solcher Selbsttäuschung sahen wir oben den Neid und die Schadenfreude beruhen. Das stärkere oder schwächere Gefühl des eigenen Mangels wird genommen für einen größeren oder geringeren Mangel. Man dünkt sich reicher, wenn der andere zu Schaden kommt, weil man jetzt die eigene Armut weniger lebhaft verspürt.

Sofern das Sittliche auf einem Verhältnis der Motive oder einer Ordnung derselben beruht, fordert das Sittengesetz diese Ordnung. Ordnung ist Form. Das Sittengesetz fordert also eine Form, nämlich eine Form unseres inneren Verhaltens. Es ist insofern ein Formgesetz oder ein lediglich „formales" Gesetz. Von dieser Form wird später die Rede sein.

Dritter Vortrag.

Handlung und Gesinnung.

(Eudämonismus und Utilitarismus.)

Was ist der Gegenstand der sittlichen Bewertung? Was nennen wir sittlich wertvoll oder verwerflich? Darauf wird man vielleicht zunächst antworten: Menschliche Handlungen.

Dann frage ich weiter: Was an den menschlichen Handlungen bewerten wir sittlich? Sind es die Vorgänge, in welchen dieselben äußerlich betrachtet bestehen? Meinen wir diese, wenn wir „Handlungen" sittlich wertvoll oder verwerflich nennen?

Dies kann niemandes Meinung sein. Wenn ich einen Menschen von dem Ertrinken rette, so besteht der äußere Vorgang meiner Handlung in gewissen Bewegungen: des Schwimmens, Tauchens, Fassens usw. Diese mögen kraftvoll, vielleicht anmutig ausgeführt sein, und demgemäß ästhetisches Lob verdienen. Aber der sittliche Wert der Handlung hat damit nichts zu tun.

Aber „Handlungen" sind eben nicht bloß diese äußeren Vorgänge. Zum „Handeln" gehört das Wollen. „Handlungen" sind Vorgänge, die in meiner wissenden und wollenden Persönlichkeit ihren Grund haben. Dies liegt ohne weiteres im Begriff der Handlung.

Damit bestimmt sich unsre Frage genauer: Sie lautet: Was macht Handlungen, diese Erzeugnisse bewußten menschlichen Wollens, sittlich wertvoll?

Auf diese Frage nun scheinen zwei Antworten möglich: Handlungen sind sittlich wertvoll oder das Gegenteil je nach der

Beſchaffenheit dieſes Grundes. Oder: Sie ſind das eine oder das andere je nach ihren Folgen oder je nach ihrem Erfolge.

Dieſen Gegenſatz können wir auch noch anders bezeichnen. Daß die Handlung in einer wiſſenden oder wollenden Perſönlichkeit ihren „Grund" hat, dies gehört, wie ſoeben geſagt, mit zur „Handlung". Die Handlung iſt der äußere Vorgang einſchließlich ſeiner Weiſe aus der handelnden Perſönlichkeit hervorzugehen. Dagegen iſt der Erfolg der Handlung etwas außerhalb der Handlung Liegendes, oder etwas zu ihr Hinzukommendes. Eine Handlung bleibt „an ſich" dieſelbe Handlung, mag ſie zufällig dieſen oder jenen Erfolg haben. Sie bliebe auch an ſich dieſelbe Handlung, wenn ſie gar keinen Erfolg hätte.

Darnach können wir jene beiden Möglichkeiten auch ſo unterſcheiden: Handlungen können ſittlichen Wert haben bzw. ſittlich „unwert" oder ſittlich verwerflich ſein einmal „an ſich", d. h. als dieſe beſtimmten und in dieſer beſtimmten Weiſe in der Perſönlichkeit begründeten Handlungen; zum anderen vermöge des aus ihnen ſich ergebenden Erfolges.

Dieſe beiden Möglichkeiten ſchließen ſich nun nicht etwa aus. Handlungen können „ſittlich wertvoll" ſein ſowohl aus dem einen, wie aus dem anderen Grunde. Um ſo ſicherer aber müſſen wir beides unterſcheiden. Wir müſſen insbeſondere, wenn wir nach dem ſittlichen Wert von Handlungen fragen, beſtimmt wiſſen, ob wir dieſen „ſittlichen Wert" im einen oder im anderen Sinn nehmen. Denn offenbar hat der „ſittliche Wert" in beiden Fällen einen verſchiedenen Sinn. Er iſt beide Male nicht „Wert" von derſelben Art.

Es gibt ſittliche Zwecke, die in der Welt verwirklicht werden ſollen. Dieſelben laſſen ſich zuſammenfaſſen in dem einen Namen „das Gute". Das Gute ſoll ſein und durch uns ins Daſein gerufen werden. Sofern nun eine Handlung zur Verwirklichung des Guten in der Welt beiträgt, hat ſie zweifellos Wert und ſittlichen Wert. D. h. es iſt vom ſittlichen Standpunkt aus erfreulich, daß dieſe Handlnng geſchehen iſt. Sie iſt gut, weil ſie Gutes ſchafft. Sie hat ſittlichen Nützlichkeitswert.

Der „guten" Handlung in dieſem Sinne ſteht gegenüber die

„üble" Handlung, die unerfreuliche, die im sittlichen Interesse beklagenswerte. „Übel" ist die Handlung, die, statt das Gute in der Welt zu verwirklichen, es vernichtet, die, statt sittliche Zwecke zu fördern, sie schädigt. Wir können sie auch kurz als die schädliche bezeichnen.

Aber von der übeln Handlung unterscheiden wir deutlich die böse, unedle; von der „schädlichen" die „schändliche", schlechte; von der im sittlichen Interesse beklagenswerten die sittlich tadelnswerte.

Und in gleicher Weise nun müssen wir von der „guten", d. h. Gutes schaffenden oder nützlichen Handlung unterscheiden die „an sich" gute, die edle, die sittlich lobenswerte.

Damit ist jener doppelte Sinn des „sittlich wertvoll" bezeichnet. Eine Handlung kann sittlich wertvoll sein in dem Sinne, daß sie — nicht eine üble, sittlich schädliche, im sittlichen Interesse beklagenswerte, sondern eine gute, d. h. Gutes schaffende, sittlich nützliche, und darum erfreuliche ist. Sie kann andererseits sittlich wertvoll sein in dem Sinne, daß sie — nicht eine schlechte, schändliche, tadelnswerte, sondern eine gute, d. h. an sich gute, edle, lobenswerte ist.

Der hier bezeichnete Gegensatz zwischen „sittlich wertvoll" oder „gut", d. h. „Gutes schaffend", sittlich nützlich, einerseits, und „sittlich wertvoll" oder „gut", d. h. „an sich gut" andererseits, ebenso wie der entsprechende Gegensatz zwischen „übel" und „schlecht", oder zwischen „sittlich schädlich" und „sittlich schändlich", ist ethisch von größter, ja von entscheidender Bedeutung. Es wäre übel bestellt um ein Moralsystem, das diesen Doppelsinn des Begriffes „sittlich wertvoll" verkennte.

Halten wir also diesen Gegensatz fest. Und bestimmen wir auf Grund davon den Sinn der eingangs dieses Vortrags gestellten Frage genauer. Dieselbe lautete: Was ist Gegenstand der sittlichen Bewertung? Und dann: Was macht Handlungen sittlich wertvoll? In dieser Fragestellung liegt eine Zweideutigkeit, die wir jetzt beseitigen. Die Frage ist so gemeint: Was macht Handlungen gut, d. h. gut an sich, was macht sie lobenswert, edel; bzw. was macht sie schlecht, unedel,

ſittlich tadelnswert, „ſchändlich?“ Wir nehmen alſo das „ſittlich wertvoll“ in dieſem Sinne. Daneben ſehen wir doch recht wohl den anderen Sinn des „ſittlich wertvoll“.

Dagegen wird jener Doppelſinn des fraglichen Begriffes völlig verkannt vom Utilitarismus. Auch der Utilitariſt fragt: Was macht Handlungen gut? Aber er ſieht dabei nur den einen Sinn dieſes Wortes und wirft den anderen unterſchiedslos damit zuſammen. „Gut“ heißt ihm von vornherein: Gutes ſchaffend. Die Handlung, die Gutes ſchafft, iſt ihm ohne weiteres die ſittlich wertvolle überhaupt. Eben dieſe Auffaſſung, dieſe Nichtunterſcheidung völlig verſchiedener Fragen, macht ihn zum „Utilitariſten“.

Genauer verſichert der Utilitariſt: Der ſittliche Wert einer Handlung bemeſſe ſich nach ihrem Nutzen. Utilitarismus iſt dem Sinne des Wortes nach Nützlichkeitsmoral. Der Nützlichkeitswert menſchlicher Handlungen iſt für dieſen Standpunkt mit ihrem ſittlichen Werte durchaus gleichbedeutend.

Freilich muß gleich hinzugefügt werden: Der Utilitarismus iſt in dieſer Anſchauung nicht etwa konſequent. Konſequenz iſt überhaupt keine Eigenſchaft der utilitariſtiſchen Theorie. Es hat wohl niemals eine Moraltheorie gegeben, in der eine gleich große begriffliche Verwirrung geherrſcht hätte. Daher zweifellos ſchreibt ſich ihr Erfolg in erſter Linie. Jeder konnte ſchließlich aus dieſer Theorie entnehmen, was ihm beliebte.

Zunächſt wirft der Utilitarismus ſich ſelbſt, ſozuſagen grundſätzlich, mit dem Eudämonismus, oder der Glückſeligkeitsmoral zuſammen. „Nützlichkeits- oder Glückſeligkeitsmoral“, ſo ſagt ein Führer dieſer Richtung, John Stuart Mill, ausdrücklich.

Aber Nützlichkeits- und Glückſeligkeitsmoral iſt nicht dasſelbe. Nutzen iſt nicht gleichbedeutend mit Glück. Glück iſt Luſt. Das für mich Beglückende iſt das für mich Luſtvolle. Dagegen heißt nützlich, was einem Luſtvollen oder Beglückenden dient, es ins Daſein ruft, oder dazu beiträgt, es ins Daſein zu rufen bzw. es im Daſein zu erhalten. Etwas kann beglückend ſein, ohne irgendwie nützlich zu ſein. Andererſeits kann das Nützliche

weit davon entfernt sein, an sich Gegenstand der Lust zu sein. So sind künstlerische Vorführungen, musikalische oder dramatische, für den Hörer bzw. Beschauer beglückend oder können es sein. Aber sie sind für ihn nicht nützlich oder brauchen es nicht zu sein. Umgekehrt kann eine chirurgische Operation, die an sich das Gegenteil von beglückend ist, sehr nützlich sein.

Indessen der Utilitarismus scheidet nun einmal beides nicht. Dabei wird er unterstützt von einer Reihe an sich zweideutiger Begriffe. So vor allem von dem besonders häufig gebrauchten Begriff der „Glücksfolgen". Der Utilitarismus bezeichnet seinen Standpunkt mit Vorliebe in dem Satze, der sittliche Wert von Handlungen beruhe auf seinen Glücksfolgen. Die Zweideutigkeit dieses Satzes leuchtet ein. Es kann damit gesagt sein: Der sittliche Wert der Handlungen beruhe auf den glücklichen, d. h. Glück bringenden Folgen, oder: er beruhe auf dem Glück, das daraus folgt. Glücksfolgen im ersteren Sinne hat etwa die Musik, wenn sie Menschen das Marschieren erleichtert, wenn sie also das Marschieren lustvoller oder beglückender macht. Sie hat Glücksfolgen im zweiten Sinne, wenn sie an sich selbst lustvoll oder beglückend ist. Dort erzeugt sie Beglückendes, hier erzeugt sie unmittelbar Glück. Dort ist demnach der „Wert" der Musik utilitaristisch, hier ist er eudämonistisch gefaßt. In beiden Fällen aber kann gesagt werden, die Musik habe „Glücksfolgen".

Zum „Glück" nun aber brauchen auch wir in diesem Zusammenhang auf die Scheidung des Utilitarismus und des Eudämonismus nicht allzu ängstlich zu dringen. Meine Absicht ist, beiden entgegenzutreten. Dazu aber bedarf es nicht der gesonderten Betrachtung der beiden. Es genügt, daß ich den Eudämonismus abweise. Der Utilitarismus ist dann zugleich mit abgewiesen. Die Lust, die mir aus dem Nutzen von Handlungen erwächst, ist ja ein besonderer Fall der aus Handlungen überhaupt für mich entspringenden Lust. Ist es also unwahr, daß der Wert von Handlungen nach der daraus sich ergebenden Lust sich bemißt, so ist es auch unwahr, daß er sich bemißt nach ihrem Nutzen.

Noch einer anderen Unklarheit begegnen wir bei den Utili-

tariſten bzw. Eudämoniſten. Handlungen ſind nützlich, wenn ſie — nützlich ſind, oder bringen Glück, wenn ſie — Glück bringen; völlig gleichgültig, ob der Nutzen oder das Glück von den Handelnden beabſichtigt iſt. Der Utilitariſt, der nach dem Nutzen, oder der Eudämoniſt, der nach dem Glückserfolg einer Handlung den Wert der Handlung bemißt, darf alſo im Grunde nach der Abſicht gar nicht fragen.

Aber dieſen ſtrengen oder eigentlichen Utilitarismus bzw. Eudämonismus ſehen wir überall übergehen in einen Utilitarismus bzw. Eudämonismus, der Handlungen ſittlich nennt, weil ſie auf Nutzen oder Glück abzielen. Oder kurz geſagt: Mit dem Utilitarismus bzw. Eudämonismus des Erfolges ſehen wir zuſammenfließen den Utilitarismus bzw. Eudämonismus der Abſicht. Dieſe beiden Standpunkte werden wir wohl zu unterſcheiden haben.

Endlich unterſcheidet der Utilitariſt oder Eudämoniſt ſelbſt zwei andere mögliche Standpunkte, nämlich den Standpunkt des individualen, und den des ſozialen Utilitarismus bzw. Eudämonismus. Jener bemißt, wie der Name ſagt, den ſittlichen Wert der Handlung nach dem Nutzen oder dem Glück, das die Handlung dem handelnden Individuum bringt, dieſer nach dem Nutzen oder dem Glück, das daraus für die menſchliche Geſellſchaft ſich ergibt.

Faſſen wir nun in erſter Linie den individualen Eudämonismus — und damit zugleich den individualen Utilitarismus — kurz ins Auge. Ich frage zunächſt: Wie erklärt ſich die Exiſtenz dieſer Theorie?

Wie es ſcheint folgendermaßen: Ich formulierte ehemals eine zweifellos feſtſtehende pſychologiſche Tatſache in dem Satze: Immer wenn wir etwas wollen, ſo liegt darin notwendig, daß das eigentlich Gewollte, oder der Endzweck unſeres Wollens, uns als ein relativ Luſtvolles, Befriedigendes, Beglückendes vorſchwebt. Oder, etwas anders geſagt: Immer, wenn wir etwas wollen, iſt mit dem Gedanken der Verwirklichung des Gewollten — der

gedanklichen Vorausnahme des Zieles — ein Gefühl relativer Lust verbunden.

Betrachten wir jetzt diese Tatsache noch etwas genauer. Ich legte schon früher Gewicht auf das „relativ". Der Gedanke der Verwirklichung des Gewollten ist uns lustvoller als der Gedanke der Nichtverwirklichung desselben, oder als der Gedanke, ein anderes, gleichfalls als möglich Vorgestelltes verwirkliche sich an *seiner Stelle*. Dies letztere können wir noch bestimmter so ausdrücken: Immer, wenn wir wollend zwischen verschiedenen vorgestellten Möglichkeiten „*wählen*", uns für eine derselben „entscheiden", sie den anderen „vorziehen", ist uns notwendig im Augenblicke der Wahl der Gedanke der Verwirklichung der gewählten oder vorgezogenen Möglichkeit im Vergleich mit dem Gedanken der Verwirklichung der abgewiesenen Möglichkeiten der lustvollere oder beglückendere.

Zugleich gilt das Umgekehrte: Ist der Gedanke an die Verwirklichung eines Zieles mir jetzt lustvoller als der Gedanke an die Verwirklichung eines anderen, das an seiner Stelle sich verwirklichen könnte, so gebe ich notwendig jenem vor diesem *wollend* den *Vorzug*. Oder kürzer: Was für mein *Gefühl* den Vorzug hat, hat ihn auch für mein *Wollen*.

Daß es so sich verhält, ist nicht zu verwundern. Unser Fühlen und unser Wollen sind nun einmal nicht zwei selbständig nebeneinander bestehende psychologische Tatsachen, sondern zwei Seiten eines und desselben Sachverhaltes. Darüber ist schon die Psychologie des alltäglichen Lebens, wie sie in unserer Sprache fixiert ist, nicht im Zweifel. „Ich habe Lust" oder „ich habe keine Lust" etwas zu tun, und: ich „*will*" es tun bzw. „will es nicht" tun, diese verschiedenen Ausdrücke besagen annähernd dasselbe. So bezeichnet auch das „Vorziehen" beides zumal: Daß mich eine Sache in höherem Maße *befriedigt* als ein andere; und: Daß ich sie *vor* einer anderen *will*. Das „Vorziehen" ist ein „lieber" Wollen, d. h. mit größerer Lust Wollen.

Noch ein Zusatz endlich ist erforderlich. Wollen kann ich im Grunde nur das Mögliche, genauer, das, was mir als möglich *erscheint*. „Will" ich das als unmöglich völlig klar Erkannte,

ſo ſehe ich von ſeiner Unmöglichkeit ab, oder fingiere, es ſei möglich. Ich ſage demgemäß auch in ſolchem Falle nicht: Ich will oder ich wünſche, daß etwas iſt oder ſei, ſondern: Ich wollte oder wünſchte, daß es „wäre". Der Sinn dieſes Ausdruckes iſt immer der: Ich wollte oder wünſchte — dies oder jenes — z. B. daß einmal acht Tage lang ununterbrochen die Sonne ſchiene — vorausgeſetzt, daß das Gewünſchte möglich wäre.

Es hebt aber nicht nur das Bewußtſein der Unmöglichkeit des Gewollten den Willen auf, ſondern dieſer iſt auch ſchon in Gefahr zu erlahmen, wenn die Verwirklichung des Gewollten mir als in genügend hohem Grade unwahrſcheinlich vorſchwebt. Wir bezeichnen dieſen Sachverhalt als Entmutigung.

Dies nun nötigt uns, dem obigen Satze eine Einſchränkung oder genauere Beſtimmung zuteil werden zu laſſen. Iſt das Wollen oder die Energie des Wollens durch das Bewußtſein der Möglichkeit der Erreichung des Zieles bedingt, zerſtört das Bewußtſein der Unmöglichkeit oder des Nichtkönnens das Wollen, ſo kann es auch geſchehen, daß wir dasjenige wollen, deſſen Verwirklichung uns als ein weniger Luſtvolles vorſchwebt. Es braucht nur dasjenige, deſſen gedankliche Antizipation uns in höherem Grade befriedigt, unmöglich oder ſein Eintreten in geringerem Grade wahrſcheinlich zu erſcheinen. Wir bevorzugen dann wollend das Mögliche oder das mit größerer Wahrſcheinlichkeit Erreichbare. Der Beſitz der Taube auf dem Dache wäre uns „lieber", als der des Sperlings in der Hand. Aber jener Beſitz iſt unwahrſcheinlich. Darum „wollen" wir lieber den Sperling.

Wir müſſen alſo ſagen: Von zwei als gleich möglich erſcheinenden Zielen bevorzuge ich notwendig dasjenige wollend, deſſen Verwirklichung ſich mir jetzt als befriedigender darſtellt.

Dagegen bedarf es eines anderen Zuſatzes nicht: Die Erſteigung eines ausſichtsreichen hohen Berges ſchwebe mir als eine ſehr befriedigende Sache vor. Dennoch will ich den Berg nicht beſteigen wegen der damit verbundenen Mühe. — Darauf brauche ich hier keine Rückſicht zu nehmen, weil ich in dieſem Zuſammenhange unter der Verwirklichung eines Zieles die Verwirklichung verſtehe, um die es ſich in dem gegebenen Falle

handelt, einschließlich aller Nebenumstände, also auch einschließlich der aufzuwendenden Mühe.

Die im Vorstehenden bezeichnete Tatsache nun — die ich schon ehemals kurz berührte — könnte man als die psychologische Tatsache des Eudämonismus bezeichnen. Der Name wäre völlig gerechtfertigt. Alles unser bewußtes Wollen ist in der Tat in dem oben charakterisierten Sinne „eudämonistisch" bestimmt.

Wir sahen aber schon: Diese Tatsache schließt keinerlei Moralprinzip in sich. Es hat keinen Sinn zu fordern, daß sie bestehe oder nicht bestehe. Sie besteht eben unweigerlich.

Trotzdem nun könnte man meinen, auf diese Tatsache ein eudämonistisches und zwar individualeudämonistisches Moralprinzip gründen zu können. Die allgemeinste Forderung desselben lautete: Wolle jederzeit — nicht, was dir jetzt eben, so wie du nun einmal bist, als das Beglückendste vorschwebt, sondern, was tatsächlich für dich das Beglückendste ist oder sein würde.

Offenbar müßte man von da aus weiter folgern: Ist möglichst glücklich zu sein das Ziel des Menschen, dann ist der Mensch das, was er sein soll, in dem Maße als er glücklich ist. Oder kurz: der Glücklichste ist der Beste.

Wie nun aber wäre es mit dem Rechte dieser Behauptung bestellt? Ein Mensch sei nicht eben ein böser Mensch, sondern gehöre zu den „guten", die „kein Wässerchen trüben". Er erfüllt, so nehme ich an, gewohnheitsmäßig seine Pflicht. Er ist bei denen, an deren Wohlwollen ihm gelegen sein muß, aufs Beste gelitten, vor allem auch, weil er nichts denkt und tut, als was „seines Amtes" ist. Er ist moralisch arm; aber diese Armut kommt ihm nicht zum Bewußtsein. Es gibt rings um ihn viel materielle und sittliche Not. Aber er besitzt die Fähigkeit, davor seine Augen zu verschließen. Er ist also mit sich und der Welt, so wie sie ist, sehr wohl zufrieden. Nehmen wir an, auch das Schicksal wolle ihm wohl. Er bleibe gesund; kein Unglück bedrohe den Genuß seiner gewohnten Lebensfreuden. Er erreiche ein hohes Alter. — Einen solchen Menschen wird man unter die

Glücklichen rechnen. Aber sittliche Größe wird ihm niemand zusprechen.

Daneben stelle man einen anderen. Dieser setzt sich hohe sittliche Ziele. Je höher sie sind, um so leichter können sie vereitelt werden. Und je leidenschaftlicher er ihre Verwirklichung anstrebt, um so bitterer ist ihm die Enttäuschung. Er sieht die materielle und sittliche Not in der Welt, und kann nicht umhin, davon aufs tiefste in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Nicht minder ist er der Mängel seines eigenen *Wesens* sich bewußt. Auch von äußerem Unglück werde er verfolgt. Was ihm das Liebste ist, wird ihm entrissen. Er geht endlich im Unglück unter. — Einige nennen ihn einen Narren. Andere sagen, da sei ein Edler zugrunde gegangen.

Vielleicht finden wir in unserer Umgebung solche Gegensätze nicht sofort. Dann denke man an gewisse tragische Gestalten der Dichtung. Ihr bestes Wollen führt sie in furchtbare innere und äußere Konflikte. Vielleicht gehen sie klagend und jammernd aus dem Leben. Man erinnere sich etwa an Antigone. — Diese Gestalten gehören nicht der Wirklichkeit an. Aber sie entsprechen ihr.

Wie nun verträgt sich hiermit der Satz: Die Besten seien die Glücklichsten? Gewiß *sollte* es so sein. Aber zu sagen, es *sei* so, das ist gedankenloser, ja grausamer, herzloser Optimismus.

Ich habe hier zunächst gesprochen von dem individualen Eudämonismus „*des Erfolges*". Dieser ist es, der solchen Optimismus predigt.

Vielleicht aber sagt der Eudämonist, so sei die Sache nicht gemeint. Er gebe zu, daß der Edlere sich tatsächlich weniger befriedigt und glücklich fühlen könne als der Unedlere. Aber für ihn, für den Eudämonisten nämlich, sei eben „sittlich" nicht der tatsächliche *Besitz* von Glück, sondern das *Streben* nach einer möglichsten Höhe desselben. Sein Eudämonismus sei Eudämonismus „*der Absicht*".

In der Tat kann schließlich der Eudämonismus die Sache nicht anders meinen. Er kann schließlich nur Eudämonismus der Absicht sein wollen. Ein Moralprinzip stellt Forderungen. Aber, daß man Glück habe, läßt sich nicht fordern. Das einzige,

was man vom Menschen fordern kann, ist, daß er sich um das Glück bemühe. Die einzige Regel, die der individuale Eudämonismus aufstellen kann, lautet also: Ordne dein Verhalten so, daß daraus, soviel an dir liegt, möglichst hohes Glück für dich erwächst.

Indessen, damit sind wir nicht wesentlich gebessert. Angenommen, jener Edle, von dem ich sagte, daß ihm sein edles Wollen schmerzliche Enttäuschungen bereite, gewinne es über sich, seine hohen Ziele preiszugeben. Er bemühe sich, vor der materiellen und sittlichen Not in der Welt die Augen zu verschließen oder sich dagegen abzustumpfen. Er suche und finde Mittel, über den eigenen Mangel sich hinwegzutäuschen oder gegen Selbstanklagen sich zu betäuben. Kurz, er ordne sein Wollen und Verhalten so, daß ihm nach Möglichkeit der seelische Schmerz, der sich aus seinem sittlichen Wollen ergab, erspart bleibt. Dann tut er sein „Bestes", um so zufrieden und glücklich zu werden, wie der Unedlere, mit dem ich ihn verglichen habe, es unserer Voraussetzung nach ist. Er handelt eudämonistisch klug. Aber er steigt von seiner sittlichen Höhe herunter.

Noch allerlei anderes könnte ich hier herbeiziehen und dabei auch gröberes Geschütz auffahren. Ich könnte etwa erinnern an den ewig lächelnden Idioten. Oder an jenes Stadium der fortschreitenden geistigen Einengung und Umnachtung, in welchem der Kranke allem Anscheine nach einer dauernden und ungetrübten Heiterkeit sich erfreut. Gewiß können wir in das Innere dieser Unglücklichen nicht hineinsehen. Wir können also auch nicht mit Gewißheit von ihrem Gefühlszustand reden. Aber denkbar ist es jedenfalls, daß in diesem Gefühlszustand, wenn wir denselben im ganzen nehmen und Lust gegen Unlust abwägen, die Lust in höherem Maße überwiegt, als es bei dem geistig Gesunden der Fall zu sein pflegt, und auch bei diesem oder jenem sittlich Hochstehenden der Fall ist.

Angenommen nun, dies Denkbare wäre wirklich. Und angenommen zugleich, es läge in unserer Macht, durch irgendwelche Bemühungen einem solchen Geisteszustande nahe zu kommen, also um diesen oder auch um irgendwelchen ähnlichen Preis ebenso

oder ähnlich glücklich und zufrieden zu werden. Wären dann solche Bemühungen sittlich? Wäre es sittlich, auch nur den Wunsch zu hegen, daß uns solches Glück beschieden wäre?

Doch wiederum wird der Eudämonist sagen, so sei die Sache nicht gemeint. Natürlich, so hören wir ihn sagen, ist, wie für jedermann, so auch für mich nicht alle Lust oder alles Glück gleichwertig. Sondern es gibt eine Lust von größerem, und eine solche von geringerem Werte. Und nicht nach Lust überhaupt, sondern nach wertvoller Lust zu streben ist sittlich. Die Lust etwa, die der Idiot verspürt, ist Lust niedriger Art. Also ist, nach ihr zu streben, nicht sittlich gefordert.

Aber was soll dies heißen? Der ganze Sinn des Eudämonismus besteht ja doch eben darin, daß für ihn die Lust oder das Glück der letzte Wertmaßstab ist. Etwas ist wertvoll, dies heißt für den Eudämonisten nichts anderes als: Es bringt Glück; etwas ist wertvoller: Es bringt mehr Glück. Und jetzt auf einmal erfahren wir, daß das Glück selbst wieder wertvoller oder weniger wertvoll sein könne. An die Stelle des Satzes: Handlungen sind wertvoll in dem Maße, als sie Glück bringen, ist der Satz getreten: Handlungen sind wertvoll in dem Maße, als sie wertvolles Glück bringen. Vielleicht haben wir gegen den letzteren Satz nicht viel einzuwenden. Aber wir fragen: Wonach bemißt sich dann der Wert der Lust? Welches ist hierfür der Maßstab? Offenbar ist dieser Maßstab für den Wert der Lust zugleich der letzte Maßstab für den Wert der Handlung. Das Glück an sich hat aufgehört, dieser Maßstab zu sein. Dieser neue Maßstab ist an seine Stelle getreten. D. h. der Eudämonismus hat sich selbst aufgegeben.

Hierauf nun gehe ich hier noch nicht näher ein. Die Betrachtung des Sozialeudämonismus bzw. Sozialutilitarismus wird uns dazu noch Gelegenheit geben.

Der individuale Eudämonismus kann nicht als eine gegenwärtig sich vordrängende Richtung gelten. Dagegen nimmt der soziale Eudämonismus oder Utilitarismus eine weithin herr-

schende Stellung ein. Zunächst in England. Von da aber ist er verwüstend und verwirrend auch zu uns herübergekommen.

Auch diesen Utilitarismus oder Eudämonismus nehme ich zunächst im strengen Sinne, d. h. als Utilitarismus bzw. Eudämonismus des Erfolges. Er lehrt dann: Handlungen sind sittlich wertvoll in dem Maße, als sie für die menschliche Gesellschaft nützlich oder beglückend sind. In der Tat tritt der soziale Utilitarismus zunächst in dieser Gestalt auf. „Sittlich wertvoll sein" heißt für ihn „soziale Glücksfolgen haben".

Von diesen Glücksfolgen spricht nun der Utilitarist nicht nur im allgemeinen, sondern er unterscheidet auch Klassen oder Ordnungen derselben. Er unterscheidet ebenso Klassen oder Ordnungen von Unglücksfolgen. Wie durch jene die Handlungen sittlich wertvoll, so werden sie, seiner Meinung nach, durch diese sittlich verwerflich.

Ich entnehme der Literatur ein Beispiel einer Handlung der letzteren Art. Ein Räuber beraubt einen Kaufmann. Der Verlust, den der Kaufmann erleidet, ist hier eine Unglücksfolge erster Ordnung; der Schaden, der seinen Angehörigen daraus erwächst, eine Unglücksfolge zweiter Ordnung. Dazu tritt die Unglücksfolge dritter Ordnung: Der Räuber vermindert durch seine Tat die öffentliche Rechtssicherheit.

Hier fällt die pessimistische Auffassung der Folgen der fraglichen Handlung auf. Man fühlt sich versucht, eine optimistischere an die Stelle zu setzen, oder die schwarze Brille mit einer rosigen zu vertauschen.

Der Kaufmann war in Gefahr, im Wohlleben zu ersticken. Der kräftige Aderlaß rüttelt ihn auf. Er muß wieder arbeiten, und fühlt sich in seiner Arbeit glücklicher. Ebenso seine Angehörigen. Das sind Glücksfolgen erster und zweiter Ordnung. Dazu kommt die Glücksfolge dritter Ordnung: Die Polizei in dem Lande, wo der Raub geschah, war schlecht. Der Aufsehen erregende Fall gibt Anlaß, sie zu reorganisieren. Die Rechtssicherheit wächst.

Jene Unglücksfolgen machten die Handlung des Räubers für den Utilitarier zu einer sittlich verwerflichen. Diese Glücks-

folgen müssen sie dann ebenso für ihn zu einer sittlich lobenswerten stempeln. D. h. dieselbe Handlung ist unsittlich oder sittlich, je nachdem es das Glück oder der Zufall will. Daraus ergibt sich, wie das oberste Sittengesetz des sozialen Utilitariers — im strengen Sinne — lauten muß. Nämlich ebenso wie das des Individualutilitariers — gleichfalls im strengen Sinne —: Habe Glück, sei von den Umständen oder vom Zufall begünstigt. Aber wir sahen schon: Dergleichen läßt sich nicht fordern.

Dies wird nun freilich der Utilitarier, oder dieser oder jener unter den Utilitariern, als ein Mißverständnis seiner Meinung bezeichnen: Möge auch die Handlung des Räubers die bezeichneten Glücksfolgen haben, so sei dies doch nicht sein Verdienst. Die Glücksfolgen seien von ihm nicht beabsichtigt. Und darum bleibe seine Handlung sittlich verwerflich.

Damit hat sich auch der soziale Utilitarier in einen Utilitarier „der Absicht" verwandelt. Aber dies heißt nichts anderes als: Der Utilitarismus im eigentlichen Sinne ist aufgegeben. Die Absicht, eine Glücksfolge ins Dasein zu rufen, ist eben doch nicht selbst eine Glücksfolge. Wer die Handlung um ihrer Absicht willen sittlich wertvoll nennt, preist sie nicht mehr wegen des Nutzens, der sich daraus ergibt, sondern wegen des in der Persönlichkeit liegenden Grundes, auf dem sie beruht; oder auf den sie, als ein Symptom, hinweist. Die Handlung hat nicht mehr Nützlichkeitswert, sondern symptomatischen Wert.

Oder will der Utilitarier nun auch diesen Wert der Absicht wiederum utilitaristisch fassen? In der Tat scheint es so. Und der Utilitarier muß dies ja schließlich tun. D. h. er muß es, wenn er Utilitarier bleiben will.

Natürlich, so hören wir den Utilitarier sagen, sei die Absicht, die einer Handlung zugrunde liege, für die sittliche Beurteilung derselben wesentlich. Er versichert vielleicht sogar, die „Gesinnung" sei überall der eigentliche Gegenstand der sittlichen Wertschätzung. Nur führt er dann auch den sittlichen Wert der Gesinnung wiederum auf den Wert ihrer Glücksfolgen zurück.

Lassen wir das Recht dieser Rückführung für einen Augenblick dahingestellt. Ich sagte soeben, der Utilitarist erkläre

vielleicht die Gesinnung für den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Bewertung. Offenbar hat der Utilitarist hierzu kein Recht. Er gibt im Grunde auch hiermit wiederum seinen ganzen Nützlichkeitsstandpunkt preis. Die Glücksfolgen knüpfen sich doch eben unmittelbar nur an die Handlungen, niemals an die Gesinnungen. Begründen also die Glücksfolgen den sittlichen Wert, so haftet dieser Wert unmittelbar oder „eigentlich" an den Handlungen, erst in zweiter Linie an den Gesinnungen.

Im übrigen könnten nach der Theorie der sozialen Glücksfolgen Gesinnungen doch nur bedingungsweise sittlich wertvoll sein. Die edle Gesinnung, der es versagt ist, in Tat sich umzusetzen, wäre nicht sittlich wertvoll, also nicht edel. Für unser sittliches Bewußtsein aber bleibt sie edel.

Man vergegenwärtige sich etwa einen Gelähmten, der nichts für die Menschheit tun kann. Die Lähmung hindert nicht, daß er von edelster Gesinnung erfüllt ist. Oder man nehme an, jemand sei auf eine einsame Insel verschlagen, ohne die Möglichkeit, je wieder zu Menschen zurückzukehren. Er muß jeden Gedanken an Arbeit im Dienste der menschlichen Gesellschaft aufgeben. Aber er behauptet sich innerlich gegen das Schicksal, bleibt stark, bewahrt seine sittliche Persönlichkeit. Ein solcher könnte ein sittlicher Heros sein, höchste sittliche Größe in sich tragen.

Oder man denke an den zum Tode Verurteilten, der in letzter Stunde sich wiederfindet. Ernste und tiefe Reue kehre in ihm ein. Sein sittliches Bewußtsein erwache. Es sei gewiß, daß er von da an als ein anderer sich erweisen würde. Aber er hat nun einmal dazu keine Gelegenheit mehr.

Auch hierauf fehlt freilich dem Utilitarier die Antwort nicht: Edle Gesinnungen haben doch sonst, oder haben im allgemeinen soziale Glücksfolgen und werden demgemäß sittlich bewertet. Diese sittliche Bewertung übertragen wir dann auch auf die Fälle, in denen solche Glücksfolgen fehlen.

Darnach wäre die sittliche Bewertung der Gesinnung, die der Glücksfolgen entbehrt, eine Art Selbstbetrug. In diesem Lichte erscheint sie uns nicht.

Doch darauf lege ich hier kein Gewicht. Sei sie immerhin Selbstbetrug. Es fragt sich dann, ob solcher Selbstbetrug möglich ist.

Nach John Stuart Mills Meinung ist er möglich. Wir sehen, so meint er, den Geizigen das Geld werthalten, obgleich es ihm keinen Nutzen bringt. Geld pflegt eben sonst Nutzen zu bringen. In gleicher Weise halten wir gute Gesinnungen wert, auch wenn sie ausnahmsweise keinen Nutzen haben können.

Aber dieser Vergleich hinkt; sehr viel mehr, als Vergleichen erlaubt ist. Er ist gänzlich schief. Der Geizige weiß, daß er sein Geld in nützliche und angenehme Dinge umsetzen kann, sobald er will. Jedes Stück Geld erlaubt ihm dies jeden Augenblick. Er hat angesichts seines Geldes dieses Bewußtsein des Könnens oder der Macht. Und darin ist er glücklich. Er gibt das Geld nicht aus, um dies beglückende Machtbewußtsein nicht zu mindern.

Darum aber handelt es sich in unserem Falle nicht; sondern in gewisser Weise um das direkte Gegenteil. Die gute Gesinnung des Gelähmten, des auf die einsame Insel Verschlagenen, des reuigen Verbrechers kann nicht in Glücksfolgen für die Menschheit umgesetzt werden, wenn sie oder wenn wir wollen. Und wir wissen, daß es so ist. Wir möchten, daß sie der Menschheit Nutzen schaffe, aber unser Wunsch bleibt machtlos.

Auch abgesehen davon irrt jene Theorie. Dieselbe meint, wenn an Objekte unseres Bewußtseins von gewisser Art in vielen Fällen wertvolle Folgen geknüpft seien, so geschehe es schließlich, daß unser Wertbewußtsein an dies Objekt als solches geheftet erscheine. Die mittelbare Assoziation werde zu einer unmittelbaren.

Aber dies ist eine unmögliche Psychologie. Eine solche Wirkung der Assoziation gibt es nicht. Vielmehr, der hier behauptete Vorgang hätte mit „Assoziation" gar nichts zu tun. Er wäre ein völliges psychologisches Wunder. Gewiß kann es geschehen, daß ein Objekt, an das ein Wertvolles geknüpft ist, mir wertvoll erscheint, auch ohne daß ich von diesem eigentlichen Grunde meines Wertgefühles mir bewußte Rechenschaft gebe. In unserem Falle aber wird gefordert, daß ich das Wert-

bewußtsein habe, während ich weiß, der Grund des Wertgefühles fehle und könne nicht bestehen.

Wollen wir wissen, was in solchem Falle tatsächlich sich ergibt, so müssen wir John Stuart Mills Vergleich entsprechend ändern. Banknoten pflegen in klingende Münze oder in materielle Werte sich umsetzen zu lassen. Sie sind mir demgemäß wertvoll. Angenommen nun, unter den Banknoten, die ich besitze, seien einige, die durch die Ungunst der Umstände, etwa durch einen Bankrott des Staates, der sie ausgegeben hat, jener wertvollen Eigenschaft beraubt sind. Werde ich dann im Besitz dieser Banknoten mich reich oder reicher dünken? Werde ich dieselben so liebevoll betrachten, wie ich die anderen betrachte? Vermutlich wird das Gegenteil der Fall sein. Ich erwarte auf Grund sonstiger Erfahrung, daß auch diese Banknoten ihren Nützlichkeitswert haben. In dieser Erwartung aber sehe ich mich getäuscht. Und dies veranlaßt mich vielleicht, die wertlosen Papierfetzen wütend ins Feuer zu werfen.

Ähnlich nun würde ich mich innerlich den edlen Gesinnungen gegenüber verhalten, wenn der Utilitarier recht hätte, d. h. wenn Gesinnungen an sich so wertlos wären wie jene Papierfetzen, so wertlos, wie für den Utilitarier alles ist, so lange es der menschlichen Gesellschaft nichts einbringt.

Endlich noch eines. Sind edle Gesinnungen lediglich wertvoll wegen ihrer Glücksfolgen, so ist alles gleich wertvoll, was die gleichen Glücksfolgen hat. Nun sei irgendwo ein weites und fruchtbares Ackerland. Man denke sich dasselbe so weit und so fruchtbar, als man will. Dies Ackerland ermöglicht eine reiche Kultur. Es hat für viele Menschen hohe soziale Glücksfolgen. Es hat vielleicht mehr und höhere soziale Glücksfolgen, als die edelste Gesinnung des edelsten Menschen haben kann. Gewiß ist dies Ackerland wertvoll. Aber ist es sittlich wertvoll? Haben wir ihm gegenüber ein Gefühl, vergleichbar dem des sittlichen Wertes? Ist es sittlich lobenswert?

Daraus ist ersichtlich, wie der Nützlichkeitswert zum sittlichen Wert, nämlich zu dem „sittlichen Werte", von dem wir hier reden, sich verhält. Beide sind durchaus verschiedener Art. Der

ſittliche Wert in unſerem Sinne hat mit dem Nützlichkeitswert ſchlechterdings nichts zu tun. Er iſt ein völlig eigener Wert.

Dies ergibt ſich mit völliger Deutlichkeit aus unſerem Beiſpiel. Das fruchtbare Land iſt nicht ſittlich wertvoll, d. h. ſittlich lobenswert, weil es *zwar* ſoziale Glücksfolgen, aber keine ſittliche *Geſinnung* hat. Dagegen ſind nach vorhin Geſagtem ſittliche Geſinnungen ſittlich wertvoll, auch wenn die ſozialen Glücksfolgen derſelben fehlen. Alſo iſt die ſittliche Geſinnung *als ſolche* das ſittlich Wertvolle. Geſinnung überhaupt iſt an ſich, oder abgeſehen von ihren Folgen, *der* Gegenſtand der ſittlichen Wertſchätzung. Sie iſt auch *der* Gegenſtand der ſittlichen Verurteilung.

Jetzt fragt es ſich noch: Was eigentlich iſt die „Geſinnung"? Wir ſtellten dies Wort vorhin neben das Wort „Abſicht". Sind aber dieſe beiden Worte gleichbedeutend? Iſt eine Handlung ſittlich lobenswert, wenn ihre Abſicht gut iſt, d. h. wenn ich damit etwas Gutes *will* oder *bezwecke*? Iſt der Wert der Abſicht, d. h. des Endzweckes der Handlung, der Maßſtab für den ſittlichen Wert der Handlung?

Dies hieße: Der Zweck heiligt die Mittel. Iſt dem aber ſo?

Man hat dieſe Regel vorzugsweiſe dem Jeſuitismus zum Vorwurf gemacht. Ich laſſe hier dahin geſtellt, mit wie viel Recht. Sicher iſt, daß wir die Menſchen da und dort nach dieſer Regel handeln ſehen, daß auch im öffentlichen Leben Grundſätze aufgeſtellt und betätigt werden, die die ſtillſchweigende Anerkennung derſelben in ſich ſchließen. Opfer der Überzeugung, Verſchweigung der Wahrheit, feige Unterwürfigkeit, Sklavenſinn jeder Art, ſchließlich noch gar das ſtolze Prunken damit, alles dies wird gefordert, weil ein Zweck, den man für ſittlich wertvoll ausgibt, ohne dergleichen nicht erreicht werden könne.

Allem dem gegenüber nun müſſen wir ſagen: Mag auch ein ſolcher Zweck, an ſich betrachtet, noch ſo ſittlich wertvoll ſein, niemals kann ein Verhalten ſittliches Lob verdienen, wodurch das ſittlich Höchſte, die freie und ſelbſtbewußte ſittliche Perſönlichkeit, zerſtört wird.

Der Zweck kann also nicht die Mittel heiligen. Der Wert der Absicht kann nicht der Wert der Handlung sein.

Dies ist aber schließlich schon darum unmöglich, weil mit der konsequenten Durchführung dieses Grundsatzes jeder Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben wäre.

Wiefern dies zutrifft, ergibt sich aus dem, was wir früher sahen: Kein menschliches Motiv, oder kein menschlicher Zweck, ist als solcher böse. Sondern jedes Motiv, jeder Zweck ist an sich gut. Also wären, wenn der Wert des Zweckes den Wert der Handlung bedingte, menschliche Handlungen gut, welchen Zweck auch immer sie hätten.

Damit nun ist deutlich, daß die Gesinnung, die Handlungen sittlich wertvoll macht, nicht mit der Absicht gleichbedeutend sein kann.

Was aber bedeutet dann das Wort Gesinnung? Hier erinnere ich an eine Bemerkung, die schon im zweiten Vortrag gemacht wurde. Ich sagte dort, was die Ethik von uns fordere, sei eine bestimmte Ordnung der Motive oder Zwecke, nämlich aller möglichen Motive oder Zwecke. Nun, in dieser Ordnung, als festbegründeter Zustand gedacht, besteht die gute Gesinnung. Es ist dasselbe, wenn wir sagen: Sie besteht in der vollendeten Persönlichkeit. Sittlicher Wert ist Persönlichkeitswert, Wert, den die Persönlichkeit — nicht durch irgend etwas, das durch sie ins Dasein gerufen wird, gewinnt, sondern den sie an sich, als diese Persönlichkeit, hat oder in sich trägt.

Damit ist die von uns zunächst gestellte Frage, was Handlungen sittlich wertvoll mache, wenigstens vorläufig, beantwortet.

Aber mit dem sozialen Utilitarismus und Eudämonismus haben wir noch völlig nicht abgerechnet.

Angenommen, der soziale Utilitarist oder Eudämonist gestehe zu, Gesinnungen seien der eigentliche Gegenstand des sittlichen Lobes oder Tadels; er bleibe aber dabei, als Ziel des sittlichen Wollens das Glück in der Menschheit zu betrachten, bestimme also die sittliche Gesinnung als diejenige, die auf dies Glück abziele. Dann erneuert sich unser Widerspruch.

Glück, Lust, möglichst hohe Lust in der Menschheit, so

ſahen wir, kann ebenſowenig das ſittliche Endziel ſein, wie möglichſtes Glück des handelnden Individuums. Nun, iſt es ſo, dann kann auch die Geſinnung, die auf das höchſt mögliche Maß von Glück der Menſchheit abzielt, nicht die ſittliche Geſinnung ſein. Auch gegen ſolchen Eudämonismus der Geſinnung ſträubt ſich das ſittliche Bewußtſein.

Um dies deutlicher zu machen, könnte ich mit geringen Änderungen dasjenige wiederholen, was ich oben gegen den individualen Utilitarismus oder Eudämonismus der Abſicht geſagt habe. Aber ich ziehe es vor, die Beiſpiele zu ändern.

Wir wiſſen nicht, wie es mit der Luſt- und Unluſtbilanz bei Tieren beſtellt iſt. Vielleicht aber gibt es unter den Tieren ſolche, bei denen der durchſchnittliche Gefühlszuſtand der reinen Luſt näher liegt, als es im allgemeinen bei uns Menſchen der Fall iſt. In jedem Falle können wir das Gegenteil nicht beweiſen.

Angenommen nun, es wäre ſo, und es läge in unſerer Macht, die Menſchheit überhaupt der geiſtigen und moraliſchen „Höhe" dieſer Tiere anzunähern, und dadurch einen der Luſt in gleichem Maße angenäherten durchſchnittlichen Gefühlszuſtand in ihr zu erzeugen. Dann wäre es doch nicht ſittliche Pflicht, dementſprechend zu handeln.

Oder, wenn wir uns der Wirklichkeit in etwas höherem Grade annähern: In einem Volke finde ſich eine Menſchenklaſſe, geiſtig und moraliſch gedrückt, eng, ſtumpf. Ihrer Hände Arbeit genüge für ihre Bedürfniſſe. Wieviel ihnen daran fehlt, im eigentlichen Sinne Menſchen zu ſein und als Menſchen ſich zu betätigen, davon haben ſie kein Bewußtſein. Sie fühlen es alſo auch nicht. Sie ſind in ihrer Weiſe, als die Halbtiere, die ſie ſind, glücklich und zufrieden. Zugleich hat ihr Daſein für andere Glücksfolgen. Ihre Arbeit ermöglicht anderen leichteren und höheren Lebensgenuß. — Nebenbei geſagt: Wie weit es zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Orte eine ſolche Menſchenklaſſe gegeben hat, wie weit vielleicht auch bei uns noch, ſei es auch nur teilweiſe und in begrenztem Umfange, und da mehr dort minder, etwas dergleichen gefunden werden mag, laſſe ich hier völlig dahingeſtellt.

Nun bestehe die Möglichkeit, solche Menschen aufzurütteln, ihnen zu zeigen, daß es auch für sie eine höhere Stufe des Menschseins gibt, ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß noch andere Möglichkeiten bestehen, sich als Menschen zu betätigen und zu fühlen, und daß sie als Menschen das Recht, ja die Pflicht haben, nach Verwirklichung dieser Möglichkeiten zu streben, daß schließlich alle Menschen dazu bestimmt sind, volle Menschen zu sein und dieses vollen Menschtums sich zu erfreuen.

Angenommen es wäre so. Dann wäre es zweifellos Pflicht, für jeden an seiner Stelle, und soweit er dazu Fähigkeit und Gelegenheit besitzt, an dieser Aufrüttelung mitzuarbeiten und jener „Zufriedenheit" den Krieg zu erklären. Wir müßten dies tun auch auf die Gefahr hin, daß die unzufrieden Gewordenen nunmehr mit dem Anspruch, Menschen zu sein und ihren Platz unter den Menschen einzunehmen, vollen Ernst machten. Wir dürften uns davon auch nicht abhalten lassen durch die Möglichkeit, daß in der Folge jene „anderen" in der Leichtigkeit und Höhe ihres Lebensgenusses einige Einbuße erlitten. Es dürfte uns schließlich selbst der Gedanke nicht schrecken, daß von jetzt an das Regieren und „Herrschen" für die Regierenden und „Herrschenden" eine weniger leichte Sache werden könnte. Gewiß ist es ja leichter über Sklaven zu herrschen, als zu regieren über selbstbewußte Menschen. Und am leichtesten herrscht sich über die Toten, die mit nichts mehr „unzufrieden" sind. Aber am Ende ist das „Herrschen", sagen wir lieber: das Regieren, nicht dazu da, damit es den Regierenden leicht werde, oder sie in einer vermeintlichen Gottähnlichkeit sich sonnen können; sondern es ist eine, die höchste Aufopferung fordernde, schwere und verantwortungsvolle Pflicht. Und diese Pflicht schließt nicht nur auch, sondern als eigentlichen Endzweck die Erfüllung der Aufgabe in sich, Menschen zu möglichst vollem und freiem Menschtum zu verhelfen.

Doch lassen wir dies. Von Glück oder Lust und immer nur von Glück oder Lust redet der Utilitarismus oder Eudämonismus. Das Maß der Lust in der Menschheit zu mehren, befiehlt uns der soziale Utilitarismus. Diese Lust soll uns das

Wertvolle sein. Aber Lust anderer als solche und ohne weiteres ist uns nicht wertvoll und *kann* es nicht sein.

Hiermit ist der eigentlich entscheidende Punkt bezeichnet. Wir kennen schon die Tatsache, die hier in Betracht kommt. Wir sahen in unserem zweiten Vortrage: Lust anderer kann Gegenstand unserer positiven Anteilnahme, oder kann für uns wertvoll sein, lediglich soweit wir mit demjenigen in der fremden Persönlichkeit, woraus die Lust erwächst, mit dem Grunde, auf dem sie beruht, d. h. mit der Gesinnung, die in ihr sich kund gibt, zu sympathisieren vermögen, sofern also diese *Gesinnung* für uns Wert hat.

Dieser Sachverhalt erscheint als selbstverständlich, wenn wir uns dessen erinnern, was schon vorher an anderer Stelle bemerkt wurde: Lust, so sahen wir, ist jederzeit der Ausdruck dafür, daß eine Persönlichkeit in irgend einem Punkte ihres Wesens frei sich auswirkt oder auslebt. Wir wollen aber naturgemäß, daß sich auslebe, was *wert* ist sich auszuleben, nicht das Schlechte, der Mangel, das Negative, sondern das Positive und positiv Wertvolle in der Persönlichkeit.

Der Wert der Lust in der Welt hat also für uns zur notwendigen Voraussetzung einen Persönlichkeitswert. Persönlichkeitswerte sind — dies ist eine einfache und nackte *psychologische Tatsache* — die einzig *unbedingten* Werte. Der Wert der Lust in der Welt ist ein bedingter, abhängiger, sekundärer.

Und diesen sekundären Wert nun macht der soziale Utilitarismus mit seiner Theorie der Glücksfolgen zum primären. Er verlangt damit, daß wir fühlen, was wir nicht fühlen können. Unser sittliches Bewußtsein soll an uns eine Forderung stellen, die jedes menschliche Bewußtsein strikte und mit Notwendigkeit verneint. Damit ist der soziale Utilitarismus endgültig gerichtet.

Oder irren wir? Ist er noch nicht gerichtet? Tun wir auch hier wiederum dem Utilitarismus Unrecht? In der Tat scheint es so. Der Utilitarismus versichert uns wiederum, so habe er die Sache nicht gemeint. Aber — wenn der Utilitarismus überall nicht meint, was er sagt, was in aller Welt will dann das ganze utilitaristische Gerede?

Auch was ich hier im Auge habe, wurde bereits bei der Betrachtung des individualen Eudämonismus oder Utilitarismus erwähnt. Ich nahm an, der Vertreter dieses letzteren Standpunktes betrachte nicht alle Lust als gleichwertig, sondern unterscheide Lust von höherem und Lust von geringerem Werte.

Dieser Unterscheidung nun begegnen wir auch beim sozialen Utilitarismus. Natürlich fügt derselbe hinzu, die Lust von *höherem* Werte sei es, die wir in der Menschheit fördern sollen.

Dies heißt aber nichts anderes als: Der soziale Utilitarismus und Eudämonismus ist, ebenso wie der individuale, ein Irrtum, ein Widerspruch in sich selbst, eine Gedankenlosigkeit. Wir müssen ihn ersetzen durch einen völlig anderen Standpunkt. Und dieser andere Standpunkt ist genau derjenige, den *wir* dem Utilitarismus und Eudämonismus, in jeder Form, *entgegensetzen*.

Wann ist Lust wertvoller als andere? Wonach bemißt sich der Wert der Lust? Wo finden wir dafür den Wertmaßstab? Auf diese Fragen ist nur eine Antwort möglich, nämlich die vorhin gegebene. Lust ist uns wertvoll oder weniger wertvoll bzw. unwert, je nach dem Wert oder Unwert dessen, was sich darin kund gibt, d. h. je nach dem Wert oder Unwert der Persönlichkeit, die und sofern sie in dieser Lust zum Ausdruck kommt, sich darin „auswirkt oder auslebt". Oder wie wir schon sagten: Der Wert jeder Lust ist bedingt durch den Persönlichkeitswert.

Damit haben wir, als Ergebnis dieses Vortrages, ein *Doppeltes* gewonnen: Die gute Gesinnung, oder allgemeiner gesagt, das Gute oder das Wertvolle in der Persönlichkeit, so sahen wir erst, ist notwendig der *Grund* des sittlichen Wollens. Jetzt sehen wir, dies Wertvolle in der Persönlichkeit ist zugleich ebenso der eigentliche *Gegenstand* desselben. Das sittliche Wollen zielt darauf ab, daß das *Gute* oder die sittliche Persönlichkeit beglückt sich auslebe. Damit aber dies „Gute" sich ausleben könne, muß es da sein. Und je mehr solches Gute da ist, oder solches wertvoll Persönliche besteht, desto mehr besteht die Möglichkeit, daß ein solches Gute oder wertvoll Persönliche sich auslebe. Dies

Dasein des Guten muß also, und dasselbe muß zunächst, Ziel des sittlichen Wollens sein.

Schließlich freilich ist dies letztere nicht mehr als selbstverständlich, wenn wir einmal wissen, daß der Wert der Persönlichkeit der einzig unbedingte Wert ist. Ist es so, dann muß notwendig die sittliche Persönlichkeit oder die gute Gesinnung, wie der Grund, so auch das eigentliche Objekt des sittlichen Wollens sein. Sittliches Wollen kann im letzten Grunde nur auf unbedingte Werte gerichtet sein.

Zuletzt noch ein Zusatz: Eines Wertes inne werden heißt: beglückt sein. Wertgefühl ist Lustgefühl. Auch das Wertvolle in mir und anderen Persönlichkeiten ist für mich beglückend.

Damit zeigt sich in gewisser Weise auch unser Standpunkt als ein eudämonistischer, nämlich individualeudämonistischer. Aber dieser Eudämonismus ist ein ethischer, d. h. ethisch bedingter individualer Eudämonismus. Wir hörten den individualen Eudämonismus fordern: Verhalte dich so, daß du nach Möglichkeit glücklich seist. Statt dessen muß es heißen: Verhalte dich so, daß du als sittliche Persönlichkeit nach Möglichkeit glücklich seist. D. h. dein höchstes Glück und die letzte Basis alles deines Glückes sei dein, und damit zugleich der anderen, sittlicher Wert. Oder was dasselbe sagt: Dein höchstes Glück sei die Möglichkeit höchster Achtung vor dir und anderen.

In entsprechender Weise können wir dann auch die Forderung des sozialen Eudämonismus korrigieren. Sie lautete: Handle so, daß das Glück der Menschheit durch dich nach Möglichkeit gefördert werde. Statt dessen muß es heißen: Fördere, wie in dir, so auch in anderen, als Basis alles sittlich wertvollen Glückes, das Gute oder den Wert der Persönlichkeit. Dann wirst du notwendig auch das Glück der Menschheit zu fördern suchen, soweit es nämlich auf solcher Basis beruht.

Menschen, so können wir schließlich dies alles zusammenfassen, sind dazu bestimmt, nicht daß sie glücklich seien und andere glücklich machen, sondern daß sie gut seien und andere durch sie gut werden; und daß sie, und andere durch sie, glücklich seien, soweit sie gut sind.

Vierter Vortrag.

Gehorsam und sittliche Freiheit.

(Autonomie und Heteronomie.)

Das Sittliche ist das Seinsollende. Die Verwirklichung des Sittlichen ist von uns *gefordert*. Die Erfüllung einer Forderung nennen wir „Gehorsam".

Wie allen Forderungen, so können wir aber auch den sittlichen Forderungen in verschiedener Weise gehorchen. Unser Gehorsam kann aus dieser oder jener Gesinnung entspringen. Und wir sahen im letzten Vortrag: Nicht, was wir tun, sondern aus welcher Gesinnung heraus wir es tun, bestimmt den sittlichen Wert unseres Tuns. Statt dessen können wir jetzt auch sagen: Nicht darauf kommt es an, daß wir gehorchen, sondern daß wir *sittlichen* Gehorsam üben. Damit stehen wir vor der Frage: Welcher Gehorsam ist sittlich? Indem wir diese Frage beantworten, bestimmen wir zugleich das Wesen der sittlichen *Gesinnung* näher.

Nur eine andere Seite dieser Frage ist die Frage nach dem sittlichen *Gesetzgeber*. Freilich ist dabei ein bestimmter Sinn der letzteren Frage vorausgesetzt. Wir wollen, indem wir sie stellen, nicht wissen, wo das Sittengesetz seinen letzten Ursprung hat. Sondern die Frage lautet genauer: Wo und wie müssen die sittlichen Forderungen uns unmittelbar entgegentreten, wo müssen wir sie letzten Endes *finden*, wenn unsere Erfüllung derselben ein sittliches Tun, also unser Gehorsam ein sittlicher Gehorsam sein soll.

Sittlicher Gesetzgeber könnte sein ein einzelner Mensch, die Gesellschaft, der Staat, Gott, schließlich ich selbst. Alle diese Antworten auf die Frage nach dem sittlichen Gesetzgeber sind gegeben worden. Je nachdem hat man auch diese oder jene Art des Gehorsams, ausdrücklich oder stillschweigend, für sittlich erklärt.

Wir wollen aber hier unmittelbar die Frage dieses sittlichen Gehorsams ins Auge fassen. Ein Mensch sage zu mir: Du sollst dies oder jenes. Damit erfahre ich zunächst, was dieser Mensch will. Zu solchem Wollen eines anderen kann ich mich verschieden verhalten. Ich nehme vielleicht einfach davon Notiz. Das fremde Wollen ist mir eine interessante oder auch gleichgültige Tatsache. Neben dieser Tatsache aber und davon unabhängig besteht die Tatsache meines eigenen Wollens.

Davon nun reden wir hier nicht. Angenommen, sittliche Forderungen ständen uns in solcher Weise nur einfach als Tatsachen gegenüber, so hätten sie für uns keine Bedeutung. Aber sittliche Forderungen haben für uns alle Bedeutung. Wir haben ihnen gegenüber ein Gefühl unbedingter Verpflichtung. Es treibt oder drängt uns etwas, sie zu erfüllen. Und unsere Frage lautet, was dies Treibende oder Drängende sei oder sein könne. Es handelt sich uns mit anderen Worten um die Gründe des sittlichen Gehorsams.

Gründe des Gehorsams überhaupt nun können wir im wesentlichen vier unterscheiden. Der erste mögliche Grund ist — kein Grund. Die erste Möglichkeit des Gehorsams ist der grundlose, der blinde oder automatische Gehorsam. Gehorche ich einem Gebote absolut blind, so erfülle ich es lediglich, weil es da ist und ich davon weiß. Das Wort „du sollst" wirkt in mir mit einer Art von mechanischer Notwendigkeit.

Solcher absolut blinde Gehorsam ist nicht unmöglich. Er findet etwa statt beim Hypnotisierten. Ich versetze jemanden in den künstlichen Schlaf, den man als Hypnose bezeichnet, und sage ihm: Du sollst dies oder das, etwa den Arm heben. Und der Hypnotisierte gehorcht. Meine Worte wecken in ihm die Vorstellung eines zu verwirklichenden Zieles, und diese Zielvorstellung setzt sich in Tat um, ohne weiteres, aus eigener Kraft.

Angenommen, ein solcher Befehl erginge an mich, so träte die Zielvorstellung in Beziehung zu meiner Persönlichkeit, und den Motiven, die in ihr sich finden. Und dann wäre die Frage, wie diese Motive zu dem Befehle sich verhalten. Je nachdem täte ich das Befohlene oder ich unterließe es.

Nicht so beim Hypnotisierten. Bei ihm ist die Persönlichkeit mit ihren Motiven eingeschläfert, gelähmt, außer Wirkung gesetzt. Der Hypnotisierte ist wach nur für die Zielvorstellung, die der Hypnotisator in ihm weckt. Diese hat also in ihm die Alleinherrschaft. Darum kann sie ohne weiteres sich verwirklichen.

Dem blinden Gehorsam geht beim Hypnotisierten der blinde Glaube zur Seite. Ich gebe etwa einem solchen eine indifferente Flüssigkeit zu kosten, und sage ihm, das sei vortrefflicher Wein. Und er glaubt den entsprechenden Geschmack zu haben. Auch dies beruht auf einer Alleinherrschaft der im Hypnotisierten geweckten Vorstellung. Und diese ergibt sich wiederum daraus, daß die Persönlichkeit im übrigen eingeschläfert ist.

Nicht jenem völlig blinden oder rein automatischen Gehorsam, aber einer Art des blinden Gehorsams und zugleich des blinden Glaubens begegnen wir auch sonst. Vor allem beim Kinde. Ich denke hier an das primitivste Stadium des kindlichen Gehorsams. Beim Kinde ist die Persönlichkeit nicht eingeschläfert, sondern das Kind ist noch nicht in gleichem Maße wie der Erwachsene eine Persönlichkeit. Oder, was dasselbe sagt, seine Persönlichkeit hat noch weniger reichen Inhalt. Es bestehen im Kinde weniger, und weniger starke Motive. Es kann also in ihm die durch das Gebot geweckte Zielvorstellung nur in geringerem Umfang solche Motive zur Mitwirkung rufen. Das Kind ist relativ „willensblind". So weit es dies ist, kann auch bei ihm die durch das Gebot geweckte Zielvorstellung eine Art von automatischer Wirkung üben.

Eine solche automatische Wirkung von Vorstellungen, die durch andere in uns geweckt werden, ist endlich auch uns nicht völlig fremd. Ich sitze etwa in Gedanken versunken, und jemand sagt mir plötzlich: Stehe auf. Dann verspüre ich in jedem Falle

einen Antrieb, aufzustehen; ich verspüre die Wirkung der mir aufgenötigten Vorstellung des Aufstehens. Vielleicht bin ich aber auch von der Aufforderung momentan so überrascht oder verblüfft, daß ich wirklich aufstehe. Ich sage dann wohl, ich habe dies „unwillkürlich" getan, oder habe der Aufforderung „mechanisch" gehorcht.

Damit gebe ich zu verstehen, daß das Aufstehen nicht eigentlich von mir gewollt war, sondern ohne mein Wollen, d. h. ohne Wirksamkeit eigener Motive, ohne ein eigenes „Interesse" am Aufstehen, zustande gekommen ist.

Ebendahin gehören auch alle Fälle des sogenannten blinden Nachahmungstriebes, dem wiederum vorzugsweise Kinder, aber auch Erwachsene, unterliegen. Ich denke vor allem an den Trieb, Bewegungen, speziell Ausdrucksbewegungen, Gebärden, Grimassen, die wir sehen, nachzuahmen. Auch hier wirkt die Vorstellung der wahrgenommenen Bewegungen auf uns mit einer gewissen zwingenden Kraft.

Oder man denke an die Gewalt, welche die Vorstellung des Häßlichen, oder einer außerordentlichen, sensationellen, gefährlichen oder entsetzlichen Handlung, vor allem auf schwache Gemüter auszuüben vermag, an die Selbstmordepidemien und dgl. Vorstellungen des Sensationellen, Gefährlichen, Entsetzlichen haben eine besondere Kraft sich aufzudrängen. Gibt es in einer Person keine eigenen geistigen Inhalte, keine genügend starken Motive, die solchen Vorstellungen sich entgegensetzen, so gewinnen dieselben die Übermacht, und schließlich eine gewisse Alleinherrschaft, und werden zur Tat.

Wie ist es nun zunächst mit der sittlichen Beurteilung jenes hypnotischen, und des nachher erwähnten blinden kindlichen Gehorsams bestellt? — Offenbar fallen beide außerhalb der sittlichen Beurteilung; obzwar beide aus verschiedenen Gründen. Man kann dem Hypnotisierten seinen blinden Gehorsam nicht zurechnen, man kann denselben nicht auf Rechnung der Persönlichkeit setzen oder die Persönlichkeit darum loben oder tadeln, weil diese darin gar nicht zum Ausdruck kommt. Und sie kann darin nicht zum Ausdruck kommen, weil sie, wie ich sagte, eingeschläfert ist. Nicht

der Hypnotiſierte eigentlich tut die Tat, ſondern derjenige, der den Befehl gibt, tut ſie durch ihn.

Dagegen iſt der blinde Gehorſam des Kindes freilich durch die Beſchaffenheit ſeiner Perſönlichkeit bedingt. Er iſt bedingt dadurch, daß dieſe Perſönlichkeit noch an Inhalt arm iſt. Aber wir fordern vom Kinde keine andere Perſönlichkeit; wir können ſie nicht fordern. Wir können nur hoffen, daß das Kind eine andere, d. h. reichere Perſönlichkeit werde, oder daß ſeine Perſönlichkeit einen reicheren Inhalt gewinne.

Es kann nun aber auch der relative Mangel eigener Motive oder der relative Mangel der geiſtigen Eigentätigkeit, wie er dem Kinde notwendig eigen iſt, im Heranwachſenden und Erwachſenen in größerem oder geringerem Grade gefliſſentlich erhalten werden. Und Menſchen können, ohne „Hypnoſe" in jenem ſpezifiſchen Sinne, andere geiſtig und moraliſch einſchläfern, ihre Perſönlichkeit abſtumpfen, lähmen, verkümmern, ſchließlich töten. Daraus ergibt ſich dann die Möglichkeit eines blinden Gehorſams und eines entſprechend blinden Glaubens auch beim Erwachſenen und „Normalen".

Und gegenüber ſolcher Blindheit nun ändert ſich die moraliſche Beurteilung. Die geiſtige und moraliſche Zurückgebliebenheit, der geiſtige und moraliſche Schlafzuſtand, der hier in Rede ſteht, und demnach auch der blinde Gehorſam und Glaube, der darauf beruht, iſt ſittlich verwerflich. Vom Erwachſenen und Wachen fordern wir eine in gewiſſem Grade reiche und lebenskräftige Perſönlichkeit. Wir fordern ein lebendiges Sichregen derſelben. Wir fordern geiſtige Eigentätigkeit. Der Mangel derſelben iſt böſe. Vielmehr, er iſt das Böſe. Wir haben ja geſehen: Das Böſe beſteht nicht im Daſein irgendwelcher beſonders gearteter Regungen oder Motive im Menſchen, ſondern im Nichtdaſein von Motiven oder Regungen, bzw. im Mangel ihrer Stärke. Alles Böſe iſt Negation, Schwäche, Verkümmerung, relativer Tod. Jene Verkümmerung, Lähmung, Ertötung der Perſönlichkeit zielt alſo auf dasjenige ab, worin das eigentliche Weſen des Böſen beſteht.

Vielerlei Dinge gibt es, die in dieſer Richtung wirken können: „Schlechte Luft" im phyſiſchen und im geiſtigen Sinne, eine Atmo-

ſphäre, in welcher Menſchen phyſiſch und geiſtig nicht tief, frei und geſund atmen können; ſchlechte körperliche und geiſtige Nahrung, die verhindert, daß die menſchlichen Lebenskräfte allſeitig ſich entwickeln, oder die die beſten Lebensſäfte verderben läßt; jede Art von Verweichlichung, Gefühlsſeligkeit, gedanklicher Verſchwommenheit; das Schweben, Schwelgen, Hindämmern in geiſtiger Narkoſe, in allerlei ungeſunder Romantik, Myſtik, Symboliſtik.

Ich unterlaſſe es, hierbei zu verweilen. Einen ſpeziellen und leicht greifbaren Faktor nur möchte ich noch beſonders erwähnen. Nicht weil er einzig in ſeiner Art wäre, ſondern nur, um ein beſtimmtes Beiſpiel zu haben. Es iſt eine ſehr banale Tatſache, an die ich denke. Als durchaus feſtſtehend kann angeſehen werden, daß der Alkoholmißbrauch eine ſolche einſchläfernde und die menſchliche Eigentätigkeit lähmende Wirkung übt; vielleicht langſam, aber um ſo ſicherer. Dabei iſt zu bedenken, daß der Alkoholmißbrauch nicht etwa erſt dann beginnt, wenn die Sinne ihren Dienſt verſagen. Wir ſehen zahlreiche Menſchen daran auch phyſiſch zugrunde gehen. Andere gelangen nicht ſoweit, aber ihre geiſtige und Willensſpannkraft mindert ſich. Sie werden geiſtig und ſittlich minderwertig.

Man hat hier ein Recht zu der Frage: Hat eigentlich die Geſellſchaft, vor allem die ſtaatlich organiſierte, ſittliche Aufgaben, oder hat ſie keine? Und wenn ſie ſolche hat, iſt ihr nicht hier eine ſolche Aufgabe deutlich vorgeſchrieben? Oder gibt es etwa — wie einige zu meinen ſcheinen — ein heiliges und unverbrüchliches Recht des Menſchen zu ſolcher Herabminderung ſeiner geiſtigen und ſittlichen Perſönlichkeit? Oder meint man, dergleichen dürfe man geſchehen laſſen, weil es dem äußeren Beſtande der Geſellſchaft keinen Schaden bringe? — Das letztere mag zutreffen. Vielleicht zieht ſogar der äußere Beſtand der Geſellſchaft aus dem Alkoholismus Nutzen. Unter anderem auch, ſofern durch ihn Menſchen gefügiger werden, geeigneter zu blindem Gehorſam und blindem Glauben, alſo leichter phyſiſch und geiſtig oder „geiſtlich“ zu beherrſchen, brauchbarer als gedanken- und willenloſe Werkzeuge. Aber ſolcher Nützlichkeitsſtandpunkt iſt nicht ſittlich, ſondern verbrecheriſch.

In dem bezeichneten Falle besteht das Unrecht in der allzu schrankenlosen Duldung. Aber es gibt auch allerlei Mittel der geistigen und sittlichen Einschläferung, denen gegenüber die Gesellschaft nicht bloß duldend sich verhält. Angenommen, es gehe jemand, der solche Mittel anwendet, *geflissentlich* darauf aus, durch sie eine solche Einschläferung herbeizuführen, also Menschen geistig und sittlich einzuengen, zu lähmen, zu ertöten. Dann hätten wir für solches Tun nur *einen* Namen: Dies Tun wäre teuflisch. Oder was anders können wir mit diesem Worte bezeichnen, als die geflissentliche Vernichtung dessen, in dem aller sittliche Wert besteht, oder die geflissentliche Erzeugung des Bösen.

Nun wird kein Mensch und kann kein Mensch solche Zerstörung der Persönlichkeit um ihrer selbst willen wollen, ich meine so, daß eben diese Zerstörung der eigentliche und bewußte Endzweck seines Wollens wäre. Wohl aber kann der Egoismus, kann menschliche Habsucht und menschliche Herrschsucht zu ihren Zwecken solcher Mittel sich bedienen. Und es kann sittliche Verblendung oder Unverstand zur Erreichung wirklich oder vermeintlich hoher Zwecke allerlei beginnen oder fördern, in dessen Natur es liegt, zu einem solchen Erfolge hinzuführen oder ihn zu begünstigen.

Man läßt etwa Kinder in frühem Alter auswendig lernen, was sie noch nicht verstehen können. Fragen, die laut werden, beantwortet man nicht, sondern schneidet sie ab. Zweifel, die sich erheben, verbietet man, statt sie zu lösen. Auf solchem Wege bringt man es schließlich dahin, daß der heranwachsende Mensch gedankenlos sich aneignet, und der Erwachsene gedankenlos festhält, was ihm eben geboten wird. Vielleicht ist das in solcher Weise Angeeignete und Festgehaltene wahr und wichtig. Vielleicht ist es auch keines von beiden. In jedem Falle wird dadurch geistige Eigentätigkeit lahm gelegt. Jeder notgedrungene Verzicht auf Verständnis, auf Beantwortung einer Frage, auf Lösung eines Zweifels erzeugt eine Disposition zu späterem freien Verzicht auf Erkenntnis, und trägt dazu bei, das Erkenntnisbedürfnis einzuschläfern.

Und dies ist ein schwerer sittlicher Schaden. Das Fragen,

das Wiſſenwollen der Kinder, ſo läſtig es oft ſein mag, iſt eine ſittlich wertvolle, ja eine herrliche Sache. Nicht der Erkenntnisbeſitz, der mir ohne eigene geiſtige Arbeit zuteil wird, ſondern das Fragen, das Suchen, das Forſchen, der lebendige Trieb nach Wahrheit, der „Wahrheitsſinn", iſt an allem Erkennen das eigentlich ſittlich Wertvolle. Leſſing fingiert, daß ihm die Wahl geſtellt ſei, aus der Hand des Allmächtigen zu nehmen die volle Wahrheit, oder das Streben nach Wahrheit, und er wählt das letztere. Damit hat Leſſing das eigentlich ſittlich Wertvolle an der Erkenntnis bezeichnet. Um dies ſittlich Wertvolle betrügt man den Menſchen, wenn man ihn zu gedankenloſem geiſtigem Aneignen erzieht.

Gewiß bedarf es ja bei jedem Unterricht der paſſiven Aneignung eines Stoffes. Aber eine geſunde Erziehungskunſt wird dafür Sorge tragen, daß alle ſolche Aneignung doch nicht rein paſſiv geſchehe, daß ein Streben darnach, ein Suchen, ein ſelbſtſtändiges Erfaſſen ſtattfinde. Und jede ſolche Erziehungskunſt wird weiterhin darauf Bedacht nehmen, daß alles Angeeignete nach Möglichkeit ſogleich ſelbſttätig angewendet und verwertet werde.

Geſchieht dies nicht, ſo iſt es vielleicht ein Verluſt fürs Leben. Wie vielfach gehen wir an den Wundern der Natur, an den kunſtvollen Werken menſchlicher Hand, auch ſolchen, die wir täglich ſehen, gar an den Rätſeln des Lebens vorbei, ohne zu fragen. Es iſt zu fürchten, daß dazu eine zu gedankenloſem Hinnehmen anleitende Erziehungskunſt den erſten Grund gelegt hat.

Oder will man vielleicht gelegentlich eben dazu erziehen? Liegt Syſtem in ſolcher Einſchläferung? Will man das eigene Denken ausrotten oder lähmen, um irgendwelcher ſittlichen Zwecke willen? Es ſcheint mitunter faſt ſo. Aber es gibt keine Sittlichkeit, die durch den Mangel des Wahrheitsſinnes, den Verzicht auf Fragen, das Abweiſen der Zweifel, ſtatt der ehrlichen Bemühung, ſie zu löſen, bedingt ſein könnte.

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Man rühmt in einer Art des höheren Unterrichtes vor allem die ſogenannte formale und humaniſtiſche Bildung. Mit vollem Rechte, wenn die Worte richtig verſtanden werden. Aber wie werden ſie richtig verſtanden?

Was ist formale Bildung? Offenbar diejenige, die nicht auf möglichst großen Besitz von Kenntnissen abzielt, sondern die geistigen Kräfte allseitig bildet und zu lebendiger Betätigung befähigt. Und was ist humanistische Bildung? Offenbar diejenige, die Menschen bildet, die im Menschen vor allem die Fähigkeiten weckt und übt, die vor anderen ihn zum Menschen machen.

Zur formalen Bildung nun, meinen einige, sei in einzigartiger Weise der sprachliche Unterricht geeignet. Was ist der genauere Sinn dieser Meinung? Etwa, daß wir durch Sprechenlernen das Denken lernen sollen? Dies hieße den wahren Sachverhalt umkehren. Denken heißt vor allen Dingen: Beobachten, Tatsachen scharf erfassen, ihre Züge sicher festhalten. Es heißt weiterhin: Vergleichen, das Wesentliche herausfinden, Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten von solchen aufsuchen. Es heißt endlich: Von einem auf das andere sicher schließen. Und „Sprechen" heißt: Das klar Erkannte und Gedachte in entsprechende Worte kleiden. Wo der klare Gedanke fehlt, wird das Sprechen zum Wortemachen, zum Spielen mit Worten, zum Schwatzen. Und das Schwatzen ist das geeignetste Mittel, das Denken, und mit ihm zugleich jedes klare und sichere Werten einzuschläfern.

Welche Rolle spielt bei so vielen unter uns die Phrase, das Schlagwort, das leere Gerede. Wie berauscht man sich daran. Wieviel hochgepriesener Idealismus ist nichts anderes als ein Enthusiasmus für schöne Worte, der zergehen müßte, wenn man sich einmal ernstlich die Frage stellte, was denn eigentlich die Worte besagen, welche greifbaren Tatsachen damit bezeichnet sind, und worin ihr angeblich so hoher, vor allem sittlicher Wert bestehe. Andererseits, wieviel blinde Aburteilung ist im Grunde nichts als der Abscheu vor dem üblen Klange gewisser, niemals auf ihren wahren Sinn geprüfter Worte. Niemand aber kann zweifeln, daß der Kultus der sprachlichen Bildung, daß ein Unterricht, der das Hauptgewicht auf die Sprache und die sprachlichen Formen legt, der den zu Unterrichtenden in seinen eindrucksfähigsten Jahren immer wieder in erster Linie darauf und nur darauf hinweist, geeignet ist, zu solcher Blindheit einen bleibenden Grund zu legen.

686687

Die Sprache offenbart gewiß die Gedanken, aber sie verhüllt ebensowohl den Mangel der Gedanken. Und mag dem sein wie ihm wolle; in jedem Falle kann es nicht die Sprache als solche sein, auf die es einer echten formalen Bildung ankommt. Sondern, wozu sie eigentlich erziehen will, das ist das Denken. Und nicht ein beliebiges, gegen den Zweck des Denkens, die Wahrheitserkenntnis, gleichgültiges Denken, sondern ein solches, das eben dazu hinführt, also ein Denken, das Tatsachen sicher erfaßt und geistig verarbeitet, und eben damit zugleich eine sichere ästhetische und ethische Bewertung derselben ermöglicht. Die Fähigkeit hierzu allseitig bilden, das heißt formal und humanistisch bilden.

Wie hungrig ist der Knabe in den Jahren des Beginnes einer angeblich humanistischen Bildung nach Tatsachen, an denen er sich freuen kann, Tatsachen der ihn umgebenden Welt und der Geschichte. Hier zeigt die Natur den rechten Weg. Statt ihn zu gehen, martert man den jugendlichen Geist mit sprachlichen Formen.

Immerhin sei doch, so wird gesagt, die Erkenntnis des Gefüges der Sprache der natürliche Weg das Gefüge des Denkens zu erkennen. Dies wird zutreffen. Aber heißt es nicht die menschliche Natur ganz verkennen, wenn man solche Erkenntnis zum ersten macht? Auf die Dinge und auf das objektive Geschehen ist der Blick des Menschen naturgemäß zuerst gerichtet. Hier zuerst muß er das Erkennen üben. Der Mensch muß sehen lernen, ehe er sein inneres Geschehen zergliedern kann. Von dem für ihn zunächst Verständlichen und Interessanten müssen wir den Ausgang nehmen.

Zudem trifft jener Satz doch nur mit Einschränkung zu. Man erkennt das Gefüge des Denkens aus dem Gefüge der Sprache doch schließlich nicht viel anders, als man bei dem bekleideten menschlichen Körper aus den Formen und Falten des Gewandes den Körper und seine Bewegungen zu erkennen vermag. Niemand wird auf solchem Wege sichere anatomische oder gar physiologische Kenntnisse zu gewinnen hoffen. So gebe man sich doch auch nicht dem Wahne hin, daß aus der Sprache je-

mals ein wirkliches Verständnis der Faktoren und Prozesse des menschlichen Denkens gewonnen werden könne. Was so gewonnen werden kann, ist eine äußerlich schablonenhafte Einteilung und Gliederung der Formen des Denkens, eine Art Orientierung. Das übrige ist Sache ernster psychologischer Untersuchung.

Solche Orientierung ist doch nicht wertlos. Und sie wird ein Stück der formalen Bildung sein müssen. Aber es leuchtet ein, daß wir dieselbe in vollkommenster Weise gewinnen müssen durch das Studium derjenigen Sprache, in der wir aufgewachsen sind, bei welcher darum die Beziehung zwischen Sprechen und Denken für uns die denkbar innigste hat werden können, also durch das Studium unserer Muttersprache.

Im Gegensatz dazu nun betont man das Studium der fremden und vor allem das Studium gewisser toter Sprachen. Gewiß nicht völlig mit Unrecht. Das eben Gesagte hat ja auch seine Kehrseite. Die eigene Sprache hat für uns den Charakter des Selbstverständlichen. Und auf das Selbstverständliche achten wir nicht, wir sehen nicht so leicht seine Eigenart und seine eigentümliche Bedeutung. Diese kommt uns erst recht zum Bewußtsein, wenn wir entdecken, daß es auch anders sein kann.

Und diesen Dienst leistet uns die fremde Sprache. Der Gegensatz zwischen ihr und der unsrigen erleuchtet das Wesen der unsrigen und macht aufmerksam auf die Weise, wie in ihr der Gedanke sich ausprägt.

Aber dabei ist doch die fremde Sprache nur Mittel. Die eigentliche Absicht muß gerichtet bleiben auf die eigene Sprache und die Weise, wie in dieser das Denken sich spiegelt. Das Mittel darf nicht als Zweck sich gebärden. Es hat ein Daseinsrecht, lediglich soweit es um des Zweckes willen erforderlich ist, und der Zweck durch dasselbe sicher erreicht wird. Man hat aber hier tatsächlich das Mittel zum Zweck gemacht. Man lehrt nicht das naturgemäß an die eigene Sprache gebundene Denken verstehen mit Zuhilfenahme der fremden, wo diese dazu erforderlich und dienlich ist, sondern man lehrt die fremde Sprache als solche.

Sofern die fremde Sprache tote Sprache ist, kommt ein neuer

Übelstand hinzu. Nicht der Lehrende, noch weniger der Lernende vermag sie eigentlich zu beherrschen. Die tote Sprache bleibt tot. Es fehlt das überall sicher leitende Sprachgefühl, und damit die Möglichkeit, eigene Gedanken frei in die tote Sprache zu kleiden. Es fehlt dies um so mehr, je ferner zugleich die tote Sprache unserem Denken, unseren Denkweisen und Denkinhalten steht. In dem Maße, als dies der Fall ist, bleiben wir notwendig mehr oder minder, und der Lernende bleibt in hohem Grade an die in den zufällig erhaltenen Sprachdenkmälern vorliegenden Formen und Gedanken gebunden. Diese ahmt er variierend nach. So gewiß aber die volle Herrschaft über eine fremde Sprache eine eigentümliche Freiheit gibt, so gewiß muß solches Nachahmen der Gedanken und Formen einer toten Sprache eine Art der geistigen Sklaverei erzeugen.

Unter den toten Sprachen wird wiederum vor allem eine bevorzugt: die lateinische. Sie war einst die Sprache der Wissenschaft. In ihr sind uns wichtige Bildungselemente überliefert. Aber diese Tatsache hat mit der „formalen" Bildung als solcher nichts zu tun. Die Wissenschaft einer vergangenen Zeit und die Überlieferung in ihren Quellen zu untersuchen, dies ist die Aufgabe besonderer wissenschaftlicher Disziplinen. Die formale Bildung aber soll tüchtig machen zu jeder Art der geistigen Tätigkeit. Sie soll nicht zur Dienerin einer einzigen werden.

Auch in unserer Sprache, uud demnach in unserem Denken noch finden sich zahlreiche Spuren dieser ehemaligen Stellung der lateinischen Sprache. Aber welchen Sinn fremdsprachliche Worte und Wendungen im lebendigen Zusammenhang unserer Sprache gewonnen haben und jetzt für uns besitzen, dies erfahren wir doch nur, indem wir sie im lebendigen Zusammenhang unserer Sprache kennen lernen. Ohne dies könnte uns die etymologische Weisheit ebensooft irre führen. Oder hält man das etymologische Verständnis für so wichtig? Nun, so treibe man die tote Sprache genau so weit, als es dieser doch gewiß untergeordnete Zweck erforderlich und berechtigt erscheinen läßt.

Das Wichtigste bleiben schließlich die Literaturen jener antiken Sprachen. Aber ich frage, wozu eigentlich wäre die Wissen-

schaft dieser Sprachen, wenn es ihr nicht gelänge, die Schätze der antiken Literatur durch ihre Kunst des Übersetzens und Erklärens dem deutschen Leser, seinem Verständnis und Gefühl, sehr viel näher zu bringen, als dies das eigene stümperhafte Sprachverständnis des Schülers vermag? Denn nicht darum handelt es sich ja hier, wieviel der Gelehrte, sondern wieviel der Schüler durch das Lesen in der Ursprache gewinnt.

Und dazu kommt, daß doch hier nicht die Schätze der lateinischen, sondern lediglich die der griechischen Literatur in Betracht kommen können. Dann müßte man konsequenterweise das Griechische gründlich treiben lassen und das Lateinische nur so weit, als es nun einmal für alle wissenschaftlich zu Bildenden aus praktischen Gründen unerläßlich scheint.

Und außerdem wäre zu bedenken, welchen Bildungswert daneben doch auch die Schätze moderner und vor allem der deutschen Literatur haben. Es wäre darnach abzuwägen, in welchem Verhältnis diese Literaturen neben der griechischen Gegenstand des Unterrichtes sein müßten.

Vielleicht wäre das Ergebnis dieser Abwägung, daß die „Ideale" des klassischen Altertums, speziell des Griechentums, vor allen andern für den zu Unterrichtenden ethischen Wert besitzen. Gegen diese Meinung will ich nichts einwenden. Aber abgesehen davon, daß das Verständnis für diese Ideale nicht an den Betrieb der Sprache gebunden ist, so handelt es sich doch gewiß nicht darum, daß diese Ideale dem Knaben oder Jüngling lediglich als Ideale einer vergangenen Welt entgegentreten, vielleicht auch ein Schwärmen dafür in ihm geweckt wird. Sondern diese Ideale sollen für ihn lebenskräftige Ideale werden, lebenskräftig in dem Sinne, daß sie sich als wirksame Ideale erweisen in dem Leben, in das der Heranwachsende später zu treten bestimmt ist, als Ideale also in dem Zusammenhang der gegenwärtigen Wirklichkeit, in die er hineingestellt wird, und der Aufgaben, die er da zu erfüllen hat.

Dies aber ist nur möglich, wenn diese Ideale im Geiste des zu Unterrichtenden alsbald hineintreten und fest sich einfügen in den Zusammenhang einer Bildung, die zu diesen Aufgaben er-

zieht, die also vor allem fähig macht, die gegenwärtige Wirklichkeit, so wie sie ist, sicher zu erfassen, ihr gegenüber klar zu denken und zu werten; die Auge und Sinn öffnet und frisch und lebendig macht, und den Geist vorbereitet zum Verständnis der ganzen ihn umgebenden materiellen und geistigen Welt. Geschieht dies nicht, bleiben die Ideale für den Schüler nur jener vergangenen Welt angehörig, so entfremden sie ihn der wirklichen Welt, werden zu Traumidealen eines Träumers, und zergehen angesichts der ganz anders gearteten Wirklichkeit.

Wie ist es doch so vielfach mit den Idealen des klassischen Altertums, den Idealen der Großherzigkeit, der Seelenstärke, der Aufopferung für das einmal als recht Erkannte bei unseren „humanistisch Gebildeten" bestellt? Wer diese Frage an der Hand der Erfahrung sich zu beantworten versucht, wird zugestehen müssen: Es ist etwas faul an unserer angeblichen „formalen" und „humanischen" Bildung.

Ich habe bei der im Vorstehenden erörterten Frage solange verweilt, weil sie jetzt eine in besonderem Maße aktuelle ist. Im übrigen gibt es für das, wovon wir eigentlich reden — die Mittel der geistigen und moralischen Einschläferung — wohl noch eindringlichere Beispiele.

Man denke etwa an — gleichgültig welche Systeme von Gebräuchen, äußeren Handlungen, Zeremonien, gewohnheitsmäßigen Leistungen, die vollzogen werden, stumpf, gedankenlos, ohne Bewußtsein eines sittlichen Zweckes, ohne daß eine entsprechende Gesinnung dazu triebe. Glauben Menschen etwas damit geleistet oder in irgendwelcher Richtung ihrer Pflicht genug getan zu haben, so wird durch dergleichen nicht nur die Persönlichkeit überhaupt, sondern unmittelbar das Gewissen eingeschläfert: Das bloße Tun, das „äußere Werk" tritt an die Stelle der Gesinnung.

Dabei mag das „äußere Werk" an sich gut sein. Aber indem man meint, um des Werkes willen selbst gut zu sein, ertötet man das sittliche Bewußtsein, das die gute Gesinnung fordert. So ist das gute Werk in Wahrheit schlecht. Wer es, als dies bloße äußere Tun, fordert und preist, schädigt sittlich.

Vielleicht treten andere Mittel der Einschläferung von äußerlich betrachtet, völlig anderer Art hinzu, Mittel, die eine künstliche Stimmung schaffen, Sinne berauschende äußere Pracht, Lichterglanz, Dämmerung, Weihrauchduft, aufregende oder süß einlullende Musik. Bilder, die die Phantasie erhitzen oder entflammen, werden den Sinnen vorgeführt oder dem geistigen Auge vor- und ausgemalt. Schließlich wird durch systematisch angestellte geistige oder geistliche Exerzitien die Wirkung vollendet.

Daraus kann zuletzt ein Zustand hervorgehen, der der Hypnose durchaus gleichartig ist; und gleichartige, nur vielleicht dauerndere und sehr viel intensivere Wirkungen hat. Der Mensch ist gewissen Eindrücken widerstandslos hingegeben; er wird zum blinden Werkzeug für andere; blinden Gehorsams und blinden Glaubens fähig. Er wird, wenn die Wirkung sich steigert, zum Fanatiker und Visionär. Der künstlich erzeugte und zuletzt im vollen Sinne des Wortes krankhafte Gemütszustand spiegelt seinen Sinnen allerlei Bilder vor; „Offenbarungen" werden ihm zuteil. Die Visionen teilen sich mit, die Offenbarungen wirken ansteckend; wunderbare Heilwirkungen geschehen, außerordentliche Taten werden getan.

Auch hier kann das, was durch solche Mittel in einem Menschen geweckt und zu höchster Kraft gesteigert wird, „gut" sein, d. h. auf Gutes gerichtet sein und Gutes wirken. Dann ist es doch an sich, weil nicht der Gesinnung des Menschen entstammend, sittlich wertlos. Und es ist andererseits seinem sittlichen Grunde und seinen sittlichen Folgen nach jederzeit verwerflich. Die Persönlichkeit, ihr klares Wollen, ihre freie Überlegung und Entschließung, ihr prüfender Wahrheitssinn ist und wird dadurch ertötet. Nicht nur beklagenswert, sondern entsetzlich, höchsten sittlichen Abscheus würdig ist schließlich solcher Mord an der menschlichen Persönlichkeit. Auch wenn nicht, was ja wohl geschehen kann, entsetzliche Taten eines wahnwitzigen Fanatismus das letzte sichtbare Ergebnis sind.

Ich habe hier vor allem an Verirrungen gedacht, die auf religiösem oder vermeintlich religiösem Gebiete stattfinden oder stattfinden können. Aber Analoges finden wir auch sonst: „Dis-

ziplin" ist jetzt wiederum ein in Fragen des öffentlichen, auch wohl des privaten Lebens besonders viel gehörtes Wort. Und Disziplin ist ja gewiß ein schönes Wort, und, wenn richtig verstanden, eine herrliche Sache. D. h. es ist etwas Herrliches um das klare Bewußtsein sittlicher Zwecke, und das sichere und nie fehlgehende Erfassen der rechten Mittel, kurz um die Disziplin des sittlichen Charakters.

Aber es gibt auch eine Disziplin von völlig entgegengesetzter Art, eine Mechanisierung, ein Automatentum des menschlichen Wollens. Auch solche Mechanisierung kann wertvoll sein. Betrifft sie die äußere Handlung, die Weise, die Mittel zu einem Zwecke zu verwirklichen, so ist sie gut. Es wird dadurch geistige Kraft gespart. Diese kann dann den Zwecken, den höheren, und schließlich den höchsten, zugute kommen.

Aber anders verhält es sich, wenn das auf sittliche bedeutsame Zwecke gerichtete Wollen mechanisiert werden soll, wenn hier eine äußere mechanische Disziplin erstrebt, wenn in solchen Dingen von Menschen und Menschen gegenüber blinder oder unbedingter Gehorsam gefordert wird. Dies heißt nichts anderes als sittlichen Mord und Selbstmord treiben.

Menschen können sittlich irren. Sie können mir gebieten, was gegen meine Ehre und gegen mein Gewissen streitet. Verpflichte ich mich zu blindem oder unbedingtem Gehorsam, so verpflichte ich mich also, gegebenenfalls auch ehr- und gewissenlos zu handeln. Und dies ist — ehr- und gewissenlos. Und ebenso ehr- und gewissenlos ist es, solchen Gehorsam zu gebieten. Mag der Zweck, um dessentwillen man ein solches Gebot stellt, wirklich oder angeblich ein hoher sein. Aber, ich wiederhole, es gibt keinen Zweck, dem der höchste Zweck, dem das einzig unbedingt Wertvolle, die freie sittliche Persönlichkeit geopfert werden dürfte. Auch Größe, Macht, Ruhm eines Staates müßten zugrunde gehen, wenn es wahr sein sollte, daß sie auf keinem anderen Grunde, als solcher Disziplin, sicher beruhen können. — Es ist hier ein Punkt, wo die sittliche Verirrung — auch in unseren Tagen wiederum — in Gefahr ist, zur vollen sittlichen Verblendung zu werden.

Solche Verblendung ist es auch, wenn man meint, der Befehlende könne die Verantwortung für das in blindem Gehorsam Vollbrachte auf sich nehmen und dem Gehorchenden abnehmen. Gewiß ist die Verantwortung des Befehlenden eine höhere. Aber die Verantwortung des Gehorchenden, sofern er nicht physischem Zwange gehorcht, ist damit nicht aufgehoben. Sittliche Verantwortlichkeit ist nicht ein Stück Gepäck, das von der Schulter des einen genommen und auf die des andern gelegt werden könnte. Wer die Verantwortlichkeit für sein bewußtes Tun auf andere vermeintlich „überträgt", hat sich schon versündigt. Er hat schon sein Gewissen preisgegeben. Und einer doppelten Versündigung macht sich derjenige schuld, der sich dem Gehorchenden gegenüber anheischig macht, seine Verantwortung mit zu übernehmen.

Mit allem dem hier Vorgebrachten soll doch nicht die Notwendigkeit des blinden Gehorsams in jedem Falle geleugnet werden. Wer blind ist, muß auch blind sich leiten lassen zu dem, was zu seinem und anderer Heil erforderlich ist.

Aber davon ist hier nicht die Rede, sondern von der Forderung, Erhaltung, Herbeiführung der Blindheit, die für allen blinden Gehorsam, wie für allen blinden Glauben, die Bedingung ist. Alles Erziehen und Regieren muß darauf abzielen, solche Blindheit aufzuheben und Menschen sehend zu machen. Auch wenn der geistig und moralisch Blinde blind geleitet wird, muß dies Sehen das Ziel sein; nämlich das Sehen mit eigenen Augen, da man nun einmal nur mit eigenen Augen sehen kann. Ohne Bild gesprochen: Das Ziel muß sein das eigene sittliche Urteil und der aus der eigenen Gesinnung erwachsende freie Willensentscheid.

Angenommen, jemand wollte den blinden Gehorsam zum allgemeinen Moralprinzip machen, dann ergäbe sich neben dem, was die Forderung eines solchen Gehorsams an sich sittlich verwerflich macht, noch ein sonderbarer neuer Widerspruch. Der blind Gehorchende setzt einen Befehlenden voraus. Gehorcht nun dieser wiederum blind? Und geht dies endlos so weiter? Dies ist unmöglich. Irgendwo muß ein Sehender sich finden.

Wir müßten also zwei Gattungen von Menschen unter-

ſcheiden, und damit zugleich eine doppelte Sittlichkeit ſtatuieren. Die eine Menſchenklaſſe beſtände aus den Gebietenden, den Geſetzgebern oder Herrſchern. Die andere beſtände aus den Gehorchenden. Die Gehorchenden gehorchten blind, die Herrſchenden dagegen handelten, wie ſie eben wollten, gehorchten alſo ihrer Laune, oder aber ſie handelten auf Grund einer beſonderen, durch die Natur oder durch Gott ihnen zuteil gewordenen inneren Erleuchtung. In jedem Falle gehorchten ſie *nicht blind*. Nicht ein von außen an ſie herantretender Wille, ſondern ihre Willkür, oder dieſe in ihnen wirkſame Erleuchtung, und das dadurch gewonnene *eigene* Bewußtſein von Gut und Böſe beſtimmte ſie. Sie trügen in ſich ſelbſt den Maßſtab, nach dem ſie wertend und wollend ſich entſcheiden. Sie handelten *frei*; frei im Sinne der Willkür oder ſittlich frei. Beides aber ſteht zum blinden Gehorſam in unverſöhnlichem Gegenſatz. Es wäre alſo für die Gehorchenden der blinde Gehorſam ſittlich, für die Herrſchenden das volle Gegenteil. Dies aber iſt unmöglich. Entweder der blinde Gehorſam iſt ſittlich; dann iſt die Entſcheidung nach einem im Handelnden ſelbſt liegenden Geſetz unſittlich. Oder es gilt das Gegenteil. Es kann nicht *eine* Weiſe des Gehorſams, und ebenſowohl ihr volles Gegenteil ſittlich ſein. Ein Moralprinzip kann nicht Entgegengeſetztes und ſich Ausſchließendes zugleich fordern. Es kann dies nicht, ohne den Gegenſatz des Sittlichen und des Unſittlichen überhaupt aufzuheben. Dies tut alſo das Prinzip des unbedingten Gehorſams. Es iſt in Wahrheit ein Prinzip des ſittlichen *Anarchismus*. Dies lehrt auch die Geſchichte. Der Despotismus iſt immer gleichbedeutend mit Zerſtörung des ſittlichen Bewußtſeins.

Es iſt aber auch aus einem noch ſehr viel einfacheren Grunde ein Moralprinzip des blinden Gehorſams unmöglich. Blinder Gehorſam läßt ſich nicht allgemein befehlen. Er iſt möglich nur, ſoweit die Bedingung gegeben iſt, d. h. ſoweit Menſchen geiſtig und willensblind ſind. Dies iſt aber kein Menſch — vom Hypnotiſierten im Zuſtand tiefſter Hypnoſe abgeſehen — in vollem

Sinne. In allen finden sich eigene Bedürfnisse, Triebe, Wertungen, Neigungen, kurz eigene Motive.

Soweit aber dies der Fall ist, kann ein Gebot nicht automatisch wirken; sondern der Inhalt desselben tritt notwendig zu diesen eigenen Motiven in Beziehung. Und es fragt sich dann jedesmal, wie diese Motive zu dem Gebotenen sich verhalten. Darnach bestimmt sich die Aneignung oder Abweisung der von außen kommenden Forderung, insbesondere auch der sittlichen Forderung.

Dabei bestehen zunächst die beiden Möglichkeiten: Entweder das Gebotene, d. h. das Sittliche, das von mir gefordert wird, *selbst* findet in mir Widerhall; es entspricht einem eigenen Bedürfnis, einem Drang, einer in meiner Natur liegenden oder aus ihr stammenden inneren Nötigung. Ich will das Gebotene um des Wertes willen, den es meiner Natur zufolge für mich hat. Dann bin ich in Wahrheit mein eigener Gesetzgeber; ich „gehorche" *mir*, d. h. dieser inneren Nötigung zum Guten. Mit anderen Worten: ich *gehorche* nicht, sondern handle *frei*. Das Gebot ist lediglich der Anlaß für die Betätigung dieser meiner *Freiheit*.

Oder aber es *haftet* an dem Gebote irgend etwas von dem sittlichen Inhalte des Gebotes *Verschiedenes*, das einem solchen in mir vorhandenen Trieb oder Bedürfnis entspricht. Ich will das Gebot erfüllen, nicht weil sein Inhalt für mich Wert hat, sondern weil ich damit diesem, seinem sittlichen Inhalte fremden Trieb oder Bedürfnis genüge. Ich will das Sittliche nicht um seiner selbst willen, sondern weil seine Verwirklichung Bedingung oder Mittel ist für die Verwirklichung irgend eines anderweitigen Zweckes Auch hier gehorche ich in gewisser Weise mir, sofern ich nämlich dieser, dem Inhalte des Gebotes fremden eigenen Nötigung gehorche oder durch sie bestimmt werde. Auch hier bin ich in gewisser Weise mein eigener Gesetzgeber. Aber ich bin nicht mein eigener *sittlicher* Gesetzgeber. Zum sittlichen *Inhalte* des *Gebotes* als solchem zieht mich kein eigener innerer Drang. Das sittliche Gebot ist nicht mein eigenes, sondern es ist für mich ein fremdes und wirkt auf mich als fremdes.

Bezeichnen wir dies mit herkömmlichen Ausdrücken. Sofern mein Willensentscheid einem eigenen Zug zum Sittlichen entstammt, und das Gebot nur Anlaß ist, diesen Zug zu wecken, ist mein Willensentscheid sittlich autonom. Das Prinzip meines Wollens und Handelns ist ein Prinzip der sittlichen Autonomie. Dies heißt nichts anderes, als: Es ist ein Prinzip der Bestimmtheit des sittlichen Wollens durch mich oder ein Prinzip der sittlichen Selbstgesetzgebung.

Soweit dagegen das sittliche Gebot lediglich als ein fremdes mir gegenübersteht und seinem Inhalte nach nicht zugleich als ein Gebot meiner eigenen Natur oder als ein Gesetz meines eigenen Willens sich darstellt, will oder handle ich heteronom. Das Prinzip meines Wollens oder Handelns ist ein Prinzip der sittlichen Heteronomie. Dies heißt wiederum nichts anderes, als eben dies, daß das Gebot als ein fremdes und anderswoher kommendes auf mich wirkt. In jenem Falle nur ist das Sittliche mein eigener, von mir selbst gesetzter Zweck, in diesem Falle ist es ein mir von anderen vorgesetzter Zweck, in mir selbst aber oder für mich ein bloßes Mittel zum Zweck.

Gegen das hier aufgestellte Entweder — Oder könnte man sich wehren und folgendes sagen: Gewisse Gebote haben nun einmal für mich unbedingte Autorität. Es gibt für mich unantastbare ethische Dogmen. Ich leiste ihnen blinden Gehorsam, weil mir dieser blinde Gehorsam als solcher sittlich wertvoll erscheint.

Hierin läge eine eigenartige Selbsttäuschung. Mag es so sein, wie hier gesagt wird. Dann fragt es sich doch: Wie können bestimmte Gebote für jemand unbedingte Autorität haben? Wie geht es zu, daß der blinde Gehorsam diesen Geboten gegenüber jemand sittlich wertvoll erscheint? Man bedenke ja wohl: Die Gebote, um die es sich hier handelt, sind nicht beliebige, sondern bestimmte, der blinde Gehorsam gegen dieselben nicht Gehorsam gegen beliebige, sondern gegen bestimmte Gebote. Wenn nun nicht beliebige, sondern bestimmte Gebote für mich unbedingte Autorität haben, so fragt es sich: Was ist das Besondere oder Auszeichnende dieser Gebote, vermöge dessen eben sie, und nicht

beliebige andere, für mich solche Autorität haben? Was ist das Eigenartige an ihnen, das macht, daß ich gerade ihnen, und nicht irgendwelchen anderen gegenüber die Verpflichtung zu „blindem" Gehorsam fühle?

Darauf nun sind wiederum nur jene zwei Antworten möglich: Entweder der Inhalt dieser bestimmten Gebote zeichnet dieselben für mich aus, oder etwas diesem Inhalt Fremdes, das an den Geboten oder ihrem Inhalte haftet, ist dies Auszeichnende. Es ist entweder in mir ein Zug zu diesem bestimmten Inhalte als solchem, ich bin so geartet, daß der Gedanke an diesen bestimmten Inhalt in mir einen Trieb zu seiner Verwirklichung weckt; oder ein mit dem Gebote irgendwie Verknüpftes begegnet in mir einem solchen Zug oder Trieb. Und damit sind wir wiederum bei unserem obigen Ergebnis.

Setzen wir nun den Fall, diese letztere Möglichkeit finde statt, es sei also ein dem Gebote Fremdes, aber mit ihm Verknüpftes, das mich zum Gehorsam Treibende, ich wolle demnach das Sittliche, das von mir gefordert wird, um irgendwelcher sonstiger Zwecke willen. Dann ist das Nächstliegende dies, daß die fraglichen Zwecke egoistische seien. Damit ist die zweite mögliche Stufe des Gehorsams bezeichnet. Sie ist insbesondere auch die zweite Stufe des kindlichen Gehorsams.

Ich erfülle etwa ein sittliches Gebot, weil mir Lohn winkt oder Strafe in Aussicht steht. Was ich dann eigentlich will, ist der Lohn oder die Vermeidung der Strafe. Mein Zweck ist, ein Gut mir zu eigen zu machen. Die sittliche Handlung ist nur das zufällige Mittel zur Verwirklichung desselben.

Ich sagte oben, blinden Gehorsam könne man nicht allgemein fordern. Diesen egoistischen Gehorsam dagegen kann man allgemein fordern. Man kann es, weil in niemand die egoistischen Interessen fehlen. So pflegt denn auch der vermeintlich blinde Gehorsam bei genauerem Zusehen als egoistisch bedingter sich auszuweisen. Man fordert: Gehorche unbedingt. Aber ein nicht ausgesprochener Zusatz lautet: Widrigenfalls dir dies oder jenes

erwünschte Gut entgeht, oder diese oder jene Strafe bevorsteht. Man knüpft an die Erfüllung der Forderung jenseitigen oder diesseitigen Lohn, ewige Himmelsfreuden, oder zeitliche Vorteile, Besitz, Gunst, Ehre, Macht. Und um dieser willen, also nicht blind, wird der Gehorsam geleistet, wenn auch vielleicht ein klares Bewußtsein des egoistischen Motivs fehlt. „Blinder" Gehorsam gegen die Mächtigen vor allem geschieht in Erwartung ihrer Gunst, und der Macht und Ehrung, die uns daraus erwächst. Der Despotismus, der „blinden" Gehorsam fordert, ist ein Vater des Egoismus, schließlich der feigsten und feilsten Formen desselben.

Ich nannte den egoistischen Gehorsam nicht blind. Er ist nicht blind, sondern er ist sehend, sofern er den eigenen Vorteil sieht, vielleicht ihn berechnet. Er ist andererseits doch auch wiederum blind, nämlich sittlich blind, so wie jedes Bestimmtsein durch bloße egoistische Motive sittliche Blindheit ist. Er ist klug, aber sittlich beschränkt, wie dies in der Natur des Egoismus liegt. Das Dasein und Wirken egoistischer Interessen im Menschen, das Erstreben eigenen Wohls und die Gegenwehr gegen eigenes Übel, also auch das Erstreben von Lohn und die Abwehr von Strafe, ist an sich gut. Aber böse ist diese Blindheit. Böse ist, daß der sittliche Inhalt des Gebotes nicht um seiner selbst willen erstrebt wird; daß das Sittliche, statt der Zweck zu sein, zum Mittel für egoistische Zwecke herabgesetzt wird.

Angenommen, es finden sich in einem Menschen nur egoistische Motive, oder diese haben die Herrschaft, so müssen die sittlichen Gebote an diese egoistischen Motive anknüpfen. Es bedarf der Lohn verheißenden und Strafe androhenden Forderung. So müssen vor allem Kinder durch Lohn und Strafe zum Guten geleitet werden. Aber der egoistische Gehorsam, der so erzeugt wird, darf nicht das Ziel, sondern nur der Weg zum Ziele sein. Er muß Mittel der sittlichen Erziehung sein, d. h. er muß zur Erfüllung des Sittlichen um seiner selbst willen hinführen. Und wir sahen schon, wie dies möglich ist. Das zunächst egoistischen Motiven entstammende sittliche Tun wird, indem es sich verwirklicht, in seinem eigenen Werte erkannt.

Indem das Kind zum Guten genötigt wird, lernt es das Gute aus eigener Erfahrung kennen und gewinnt an ihm selbst Freude. Wird dies Ziel nicht erreicht, so dienen Lohn und Strafe lediglich einer äußerlichen Abrichtung, die sittlich wertlos ist.

Und nicht nur sittlich wertlos, sondern sittlich verwerflich ist es, wenn solcher egoistischer Gehorsam zum Prinzip gemacht wird. Indem man dies tut, macht man jene sittliche Blindheit zum Prinzip. Man hebt den Unterschied des Guten und Bösen auf, und setzt an die Stelle den Unterschied des persönlichen Vorteils und Nachteils. Man zerstört die sittliche Gesinnung; man ertötet die sittliche Persönlichkeit. Wer nur mit Rücksicht auf Vorteil und Nachteil, also insbesondere auch mit Rücksicht auf Lohn und Strafe, das Gute tut, würde ebenso bereit sein, das Böse zu tun, wenn an das Tun des Bösen Lohn, und an die Unterlassung desselben Strafe geknüpft wäre.

Dennoch hat es allerlei Moralsysteme gegeben, die auf den egoistischen Gehorsam die Sittlichkeit meinten aufbauen zu können. Dieser Gehorsam war Gehorsam bald gegen diese, bald gegen jene gebietende Macht, oder bald gegen diesen, bald gegen jenen übermächtigen Gesetzgeber. Solche Gesetzgeber waren der Staat, die öffentliche Meinung, die Kirche, „Gott". Der Staat schützt denjenigen, der seinen Gesetzen gehorcht und bestraft den Widerspenstigen. Die öffentliche Meinung trägt und hegt denjenigen, der sich ihr unterordnet, und stößt denjenigen aus, der ihr zuwiderhandelt. Die Kirche kündigt demjenigen, der ihren auf göttliche Autorität zurückgeführten Gesetzen gemäß lebt, ewigen jenseitigen Lohn, demjenigen, der sie mißachtet, ewige jenseitige Strafe an.

Mag aber der Gesetzgeber diesen oder jenen Namen tragen, immer ist diesen Moralsystemen zufolge der Grund des „sittlichen Handelns", d. h. genauer der Grund der äußerlichen Erfüllung der sittlichen Gebote, die Rücksicht auf eigenen Vorteil oder Nachteil. Die Tugend ist egoistische Klugheit. Das „sittliche" Handeln ist ein kluger Handel, d. h. ein kluges Geschäft.

Dies gilt nicht zuletzt von der Erfüllung der wirklichen oder angeblichen göttlichen Gebote um jenseitigen Lohnes oder jenseitiger Strafe willen. Freilich ist hier besondere Klugheit

vorausgesetzt. Es ist ja immer besondere Klugheit, auf nahe Liegendes zu verzichten, um Besseres, das ferner liegt, zu gewinnen. Andererseits wird dieser Verzicht in unserem Falle erleichtert durch die Höhe der Zinsen. Man erwartet ja nichts Geringeres als vollkommenen ewigen Lohn für unvollkommene zeitliche Leistungen. Hierin liegt eine Steigerung der Klugheit desjenigen, der sich eine Zeitlang Genüsse versagt, um in diesem Leben später reichlicher zu genießen.

In allerlei Wendungen hören wir im übrigen berufene und unberufene Moralisten, die egoistische Klugheitsmoral predigen. Man nennt etwa denjenigen rechtschaffen, der den Staatsgesetzen, denjenigen fromm, der den Geboten seiner Kirche, strikten Gehorsam leistet. Aber vielleicht ist ein solcher „Rechtschaffener" oder „Frommer" eben um solchen Gehorsams willen sittlich höchst tadelnswert. Staatsgesetze und Kirchengebote sind doch immer von Menschen gegeben. Und Menschen können sittlich irren. Angenommen, sie irren in einem gegebenen Falle wirklich oder nach meiner wohlerwogenen sittlichen Überzeugung, so bin ich verpflichtet, den Gehorsam zu verweigern. Vielleicht stellt es sich schließlich heraus, daß ich der Irrende war. Dann steht doch derjenige, der ehrlich das sittlich Rechte will, aber dabei irrt, immer noch sittlich höher, als derjenige, der aus egoistischen Gründen einem Gebote sich fügt. Wer das letztere tut, der hat, mag das Gebotene inhaltlich noch so sittlich sein, „seinen Lohn dahin". Jener handelt nach einem irrenden, aber doch nach seinem besten Wissen und Gewissen, dieser handelt nach gar keinem Gewissen oder aus gar keinem sittlichen Bewußtsein heraus. Jenes Handeln steht auf minderer sittlicher Höhe, dieses ist sittlich wertlos oder verwerflich.

Oder man versichert, sittlich sei der Gehorsam gegen die Forderungen der „Gesellschaft", oder auch die Unterordnung unter einen „Gesamtwillen". Ich frage hier zunächst: Was versteht man dabei unter der Gesellschaft oder dem Gesamtwillen? Ist mit jener Gesellschaft die ganze menschliche Gesellschaft, mit diesem Gesamtwillen der Inbegriff dessen, was die menschliche Gesellschaft will, gemeint? Soll etwa die Menschheit darüber

abstimmen, was wir für sittlich zu halten haben? Daraus könnten sich sonderbare, und recht wechselnde Resultate ergeben.

Schließlich kann man praktisch unter jener „Gesellschaft" nur diejenige Gesellschaft verstehen, die man kennt. Und man wird darunter zunächst diejenige Sphäre der Gesellschaft verstehen, der man selbst angehört. Dann verwandelt sich das Moralprinzip der gesellschaftlichen Forderungen in ein Prinzip der Forderungen meiner Gesellschaft oder meines Standes. Es entsteht die Standesmoral.

Warum gehorchen wir den Forderungen unseres Standes? Warum etwa fügen wir uns einem von ihm aufgestellten Ehrbegriff? Die möglichen Gründe für solchen Gehorsam wurden schon früher, in anderem Zusammenhange, unterschieden. Ein Grund ist nach dem dort Dargelegten psychologisch durchaus ausgeschlossen: Es ist unmöglich, daß Wertgefühle, die in einem andern sich finden, nur darum, weil ich von ihnen weiß, in mir sich wiederholen. Wertschätzungen anderer, fremde sittliche Bewertungen haben keine „ansteckende" Kraft, sie können nicht durch einfache Mitteilung, und geschehe dieselbe auch immer wieder, unmittelbar auf mich übertragen werden. Diese hier und da vertretene Meinung schließt eine psychologische Unmöglichkeit in sich.

Wohl aber ist, wie wir sahen, eine andere, mittelbare Weise der Übertragung möglich. Indem ich Handlungen von seiten meines Standes immer wieder von bestimmten Gesichtspunkten aus betrachtet und gewertet sehe, lerne ich sie von diesen und nur von diesen Gesichtspunkten aus betrachten. Dieser Betrachtungsweise entspricht dann auch meine Wertung. Ist diese Betrachtungsweise einseitig, so habe ich mich geistig einengen, in der Freiheit meines Urteils über den ethisch zu bewertenden Sachverhalt einschränken lassen. Dementsprechend bin ich dann auch in meinem Werturteil eingeengt.

Ist dies nun ehrenvoll? — Und doch ist es der ehrenvollste Grund für die Unterordnung des eigenen sittlichen Urteils unter das fremde. Daneben stehen dann noch sehr viel weniger ehrenvolle. Auch diese kennen wir schon. Ich muß, so sagt man etwa, mit meinem Stande leben. Dies heißt vielleicht: Meine materielle

Existenz oder mein materielles Behagen ist durch die Zugehörigkeit zu diesem bestimmten Stande und die Unterordnung unter seinen Begriff von Sittlichkeit und Ehre bedingt. Oder es heißt: Ich kann nicht leben ohne die Ehrungen, die Achtung, die meine Standesgenossen mir, oder die andere meinem Stande entgegenbringen, und deren ich in Gefahr bin verlustig zu gehen, wenn ich den Sittlichkeits- und Ehrbegriffen dieses Standes mich widersetze.

Dies nun ist gar nicht ehrenvoll. Die materiellen Güter, die hier in Frage stehen, mögen wichtige sein. Und Ehrung und Achtung, die mir von anderen widerfahren, sind zweifellos wertvolle Güter. Aber darf ich um ihrer willen darauf verzichten, zuzusehen, wie ich selbst die von dem Stande für ehrenhaft erklärte Handlung bewerte? Wie ich sie bewerten muß, wenn ich sie vollkommen frei und allseitig betrachte? Wie die Handlung mit meiner Selbstachtung, meinem eigenen Gefühl von Ehre sich verträgt? Und wenn sie sich etwa nicht damit vertragen sollte, und ich folge trotzdem der Forderung meines Standes, gebe ich dann nicht meine eigene Ehre preis? Müßte ich nicht vielmehr stolz die Forderung meiner Selbstachtung der Forderung anderer entgegenstellen? Ist es nicht Schwäche, Feigheit, wenn ich den Forderungen meiner Ehre mich entziehe, weil andere es so wollen?

Meine Ehre, das kann nie und nimmer etwas anderes sein, als — meine Ehre, d. h. meine Ehrenhaftigkeit oder Gewissenhaftigkeit. Diese können mir andere zwar bestätigen, aber sie können mir dieselbe nicht geben. Auch die Ehre meines Standes kann nicht auf mich übertragen werden. Weder die Ehrung, die der Stand mir zu teil werden läßt, noch diejenige, die ihm zu teil wird, kann mir eine Ehre geben, wenn ich sie nicht in mir habe. Damit ist nicht die besondere Standesehre geleugnet. Jeder Stand hat seine sittlichen Aufgaben und kann sie mit größerer oder geringerer Ehren- oder Gewissenhaftigkeit erfüllen. Darin besteht seine Ehre. Und jedes Glied des Standes nimmt an dieser Ehre teil in dem Maße, als es an diesen Aufgaben und ihrer gewissenhaften Erfüllung teilnimmt.

Der Maßstab für die Höhe der Aufgaben und den Wert ihrer Erfüllung aber ist hierbei immer der sittliche. Er ist also überall

derselbe. Es gibt keine verschiedenen Maßstäbe für wirkliche Ehre. Jede Messung der Ehre mit einem anderen Maßstab, also auch jede Messung mit einem besonderen Maßstab, und jeder darauf gegründete besondere Ehranspruch ist unsittlich, also — ehrlos.

Und warum endlich gehorchen wir dem göttlichen Gebot? Anders gesagt: Was an dem göttlichen Wesen ist es, das uns treibt, seine Gebote zu erfüllen?

Zwei Möglichkeiten bestehen hier. „Gott" ist der Allmächtige, der uns in seiner Hand hat, uns lohnen und strafen, erheben und vernichten kann. Gehorchen wir Gott darum, so ist unser Gehorsam egoistisch. Davon war oben die Rede.

Oder aber wir gehorchen Gott, weil er der Heilige ist. Er offenbart sich als solchen in seinen Geboten. Aber wie erkennen wir irgendwelche Gebote als heilig, und demnach als göttlich? Offenbar bedarf es eines Maßstabes in uns, wonach wir ihre Heiligkeit bemessen; eines Prüfsteins, woran wir heilig und unheilig, und damit zugleich göttlich und ungöttlich unterscheiden. Und dieser Maßstab oder dieser Prüfstein kann nur ein in uns lebendiges sittliches Bewußtsein sein. Für uns oder für unser Bewußtsein heilig kann nur das sein, was sittlichen Forderungen in uns in absoluter Weise entspricht.

Vielleicht sagt man: Was heilig, also göttlich ist, lehrt uns die Kirche, oder eine bestimmte Kirche, unfehlbar. Streiten wir hier nicht über das Recht dieser sonderbaren Behauptung. Auch dann fragt es sich noch: Wie kann diese Heiligkeit mich zum Gehorsam treiben? Wie geschieht es, daß sie überhaupt auf mich Eindruck macht, daß sie in mir Widerhall findet? Auch dies führt uns zum gleichen Resultat: Es muß in mir selbst ein Zug zum Heiligen, oder allgemeiner gesagt, zum Guten sein. Dieser Zug in mir ist es, der mich treibt, wenn ich Gott als dem Heiligen gehorche. Ich gehorche also, indem ich diesen Gehorsam übe, letzten Endes mir. Ich bin wiederum mein eigener sittlicher Gesetzgeber. Auch der Gehorsam gegen Gott ist also entweder egoistisch, und damit nicht sittlich; oder er ist sittlich, und dann ist er nicht eigentlicher Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung. Er ist nicht heteronom, sondern autonom.

Neben den beiden bisher bezeichneten Arten des Gehorsams steht weiterhin noch eine dritte Art. Kinder können ihren Eltern oder Erziehern, Erwachsene denen, die irgendwie gebietend oder fordernd an sie herantreten, gehorchen, weil die Verweigerung des Gehorsams die Gebietenden verletzen, kränken, erzürnen würde.

Hier fragt es sich: Woher stammt der Wunsch, solche Kränkung zu vermeiden? Vielleicht hat er seinen Grund darin, daß mir von den Gebietenden Gutes erwiesen wurde und ich weiterhin Gutes von ihnen erhoffe. Dann ist mein Gehorsam wiederum egoistisch.

Mein Gehorsam kann aber auch eine andere, sittlich tiefer gehende Wurzel haben. Ich will die Persönlichkeit, die mir gebietet, nicht verletzen, weil sie mir ihrem Wesen nach, abgesehen von dem, was sie mir zu Liebe getan haben mag, liebens- und achtungswert ist. Solche Liebe und Achtung hat an sich ethischen Wert. Indem ich sie hege, bin ich über die Enge und Beschränktheit des Egoismus hinausgegangen. Ich bin nicht bloß im Vergleich zur absoluten, sondern auch zur egoistischen Blindheit *sehend*.

Dennoch kann ich auch in meinem Handeln aus solcher *Liebe* und *Achtung* noch blind sein. Angenommen, ich will eine Persönlichkeit, die Gegenstand meiner Liebe und Achtung ist, um *jeden Preis* erfreuen, oder um keinen Preis kränken, dann würde ich auch Gehorsam leisten, wenn diese Persönlichkeit das Böse von mir forderte. Darnach wäre auch ein Moralprinzip des Handelns aus Liebe und Achtung so wenig sittlich, daß es vielmehr, ebenso wie das des blinden oder des egoistischen Gehorsams, den Gegensatz von Gut und Böse aufheben würde.

Sondern nur dann kann solcher Gehorsam sittlich sein, wenn ich die Persönlichkeit um *sittlicher Qualitäten* willen liebe und achte, und wenn mir dieselbe nicht irgendwo und irgendwann, sondern speziell in dem, was sie *jetzt von mir fordert*, als eine sittlich liebens- und achtungswerte sich darstellt. Dann ist aber mein Bewußtsein von dem, was sittlich ist, bereits vorausgesetzt. Die Person stellt sich mir in dem, was sie fordert, als sittlich liebens- und achtungswert dar, dies heißt nichts anderes als: Das, was sie fordert, ist ein Sittliches nicht nur an sich, sondern

für mich; es gibt in mir eine Stimme, die es als ſittlich erkennt und anerkennt. Dann aber gehorche ich im letzten Grunde nicht mehr der Perſon, ſondern dieſer Stimme, oder meinem eigenen ſittlichen Bewußtſein. Das Ergebnis iſt alſo auch hier dies: Der Gehorſam iſt nicht ſittlich, oder er iſt nicht Gehorſam im eigentlichen Sinne, ſondern Selbſtgeſetzgebung. Auch hier erſcheint der ſittliche Gehorſam als autonom, d. h. als Übereinſtimmung mit dem in mir ſelbſt vorhandenen Geſetz.

So iſt alſo ſchließlich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinſtimmung mit einem eigenen inneren Geſetz. Nehmen wir Gehorſam im engeren Sinne, d. h. als Beſtimmtſein durch einen fremden Willen, ſo iſt kein Gehorſam ſittlich. Er iſt jederzeit — nicht an ſich, aber in ſeiner Wurzel unſittlich, genau in dem Maße, als er der geiſtigen Unfreiheit, Enge, Blindheit entſtammt. Mit einem Worte, Gehorſam iſt unſittlich — nicht als Tat, aber als Geſinnung, als unfreier oder knechtiſcher Sinn. Gehorſam als Tat kann ſittlich notwendig und wertvoll ſein, nämlich als Mittel zum Zweck, vor allem als Mittel der Erziehung. Sein Endziel aber muß überall die ſittliche Freiheit ſein. Jedes Moralprinzip des Gehorſams endlich iſt ſchlechterdings unſittlich.

In allen Menſchen iſt Sehnſucht nach Freiheit. Einige meinen frei zu ſein und ſind Automaten oder Sklaven, willenlos untertan einem fremden Willen, gebunden in geiſtiger und ſittlicher Enge, feſtgehalten an dem Bande von Lohn und Strafe, von Gunſt und Ungunſt des Schickſals und der Menſchen, von Ehrung und Anerkennung, von Gewohnheit und von Herkommen, von Vorurteilen der Geſellſchaft, oder des Standes; oder ſie ſind um die Freiheit ihrer Perſönlichkeit betrogen durch nicht unedle, aber blinde Neigung zu fremden Perſönlichkeiten. Allem dem gegenüber fordert die Ethik ſittliche Freiheit, freie ſittliche Selbſtbeſtimmung.

Wer ſolche ſittliche Freiheit findet, hat ſich gefunden. Und er hat Gott gefunden. Denn Gott offenbart ſich nirgends vollkommener, als in der ſittlich freien Perſönlichkeit.

Fünfter Vortrag.

Das sittlich Richtige.

(Pflicht und Neigung.)

Wir kommen zur eigentlichen Kernfrage: Was eigentlich heißt „sittlich"? Welches sind die Kennzeichen des „Sittlichen"?

Ich unterschied im letzten Vortrage Gehorsam als Tat, und Gehorsam als Gesinnung. Sinn und Recht dieses Unterschiedes ist uns schon von früher her geläufig. Eine Handlung, so sahen wir, kann „gut" sein, d. h. etwas Gutes *schaffen*, ohne darum „gut" zu sein, d. h. ohne als diese Handlung oder diese Weise der *Betätigung meiner Persönlichkeit sittliches Lob* zu verdienen. Das Prädikat „gut" oder „sittlich wertvoll", so fügte ich hinzu, habe eben, wenn es einer Handlung beigelegt werde, einen doppelten Sinn. Es bezeichne einmal den Wert dessen, was durch die Handlung ins Dasein gerufen werde, das andere Mal den Wert der Handlung als solcher, d. h. als einer Weise des Individuums sich zu betätigen. Von diesem letzteren „Wert der Handlung" sahen wir dann, daß er nach dem Werte der Gesinnung sich bestimme.

Diesen Sachverhalt kann ich noch anders bezeichnen. Auch das Wort „*Handlung*" hat — analog vielen anderen Worten auf „ung" — einen doppelten Sinn. Einmal den jetzt eben vorausgesetzten: Ich verstehe darunter mein „*Tun*". Ein andermal bezeichnet die Handlung das, *was von mir getan wird*. Berücksichtigen wir dies, so können wir sagen: Eine Handlung kann gut sein, d. h. ich kann Gutes tun oder das Gute tun, ohne

daß die Handlung gut iſt, d. h. ohne daß mein Tun ſelbſt als gut bezeichnet werden dürfte. Letzteres iſt aber immer der Fall, wenn meinem Tun nicht die entſprechende gute Geſinnung zu Grunde liegt.

Die Handlung, die gut iſt in jenem Sinn, können wir ſpeziell als ſittlich korrekt, oder „ſittlich richtig" bezeichnen. Ich handle ſittlich richtig, wenn ich eben das tue, was ich tun ſoll, gleichgültig, aus welcher Geſinnung heraus ich es tue. Dagegen müſſen wir dabei bleiben, als „ſittlich lobenswert" nur die Handlung zu bezeichnen, die gut iſt im zweiten Sinne, d. h. die aus guter Geſinnung ſtammt.

Halten wir nun dieſe notwendige Unterſcheidung feſt, ſo ergibt ſich, daß auch die Frage, was denn das Weſen des „Guten" oder „Sittlichen" ausmache, oder was eigentlich wir mit dieſen Worten meinen, einen doppelten Sinn hat. Und es ergibt ſich zugleich, welches dieſer doppelte Sinn ſein muß. Wir können, wenn wir dieſe Frage ſtellen, einmal zu wiſſen wünſchen, was es denn heiße, eine Handlung ſei ſittlich richtig, zum andern, was unter der ſittlich lobenswerten Handlung, oder, was nach dem Obigen, und gemäß dem Ergebnis unſeres dritten Vortrages genau dasſelbe ſagt, unter der ſittlich lobenswerten Geſinnung zu verſtehen ſei.

Dieſe beiden Fragen brauchen wir aber doch nicht ausdrücklich zu ſondern. Handle ich ſittlich richtig, tue ich alſo das Gute, ſo tue ich dies Gute vielleicht auf Grund einer wenig ſittlichen Geſinnung. Aber ich tue dann doch eben das, was derjenige notwendig täte, der aus voller ſittlicher Geſinnung heraus handelte. Sittliche Geſinnung iſt der Grund, aus welchem das ſittlich richtige Handeln — nicht, wie bei demjenigen, der ſolcher Geſinnung bar iſt, gelegentlich einmal, ſondern jederzeit und notwendig erwächſt. Es erwächſt daraus jederzeit und notwendig, wenigſtens dann, wenn es nichts gibt, was dieſe Geſinnung in ihrer freien Betätigung verhindern könnte.

Darnach vereinigen wir jene beiden Fragen — nach dem Sinn des „ſittlich richtigen" Handelns und dem Weſen der „ſittlich lobenswerten" Geſinnung — wenn wir aus-

drücklich zwar nur die erstere Frage, also die Frage nach dem sittlich richtigen Handeln stellen, ihr aber zugleich den Sinn geben: Welche Bedingungen in der Persönlichkeit gegeben sein müssen, wenn aus ihr dies sittlich richtige Handeln mit Notwendigkeit fließen solle.

So nun wollen wir in der Tat jetzt fragen. Wir wollen also wissen, was „sittlich richtig handeln" heiße, und wollen dies Handeln charakterisieren durch Angabe der Persönlichkeitsbedingungen, aus denen dasselbe notwendiger- oder natürlicherweise fließt.

Was nun heißt „sittlich richtig handeln"? Zweifellos ist eine Handlung sittlich richtig, wenn sie so ist, wie sie sein soll. Statt dessen kann ich auch sagen: Sittlich richtig ist die Handlung oder — sofern es sich hier nicht um den äußeren Vorgang der Handlung, sondern um den zugrunde liegenden Willensentscheid handelt — sittlich richtig ist der Willensentscheid, der objektive Gültigkeit besitzt. „Objektive Gültigkeit" besagt dabei dasselbe, was ehemals das einfache Wort „Gültigkeit" besagen sollte. Diese Gültigkeit stellten wir gegenüber der Geltung, die irgend etwas für bestimmte Personen oder für eine bestimmte Zeit besitzt. Wir meinten, das Sittliche sei nicht dasjenige, was da oder dort in den Augen von Menschen Geltung habe, sondern dasjenige, was unabhängig von den Individuen und dem Wechsel der Zeiten gelte. Dies nannten wir das Gültige. Und eben dies bezeichnen wir hier etwas schärfer als das objektiv Gültige.

Nicht nur Willensentscheide, sondern auch andere Entscheide, so die Entscheide über Tatsächliches, d. h. die Tatsachenurteile oder die Verstandesurteile, etwa die Urteile über physikalische Dinge, können objektiv gültig sein oder der objektiven Gültigkeit entbehren. Und auch hier ist das „objektiv gültig" gleichbedeutend mit „richtig". Und endlich: „Objektiv gültig", „richtig" ist ein Verstandesurteil, ebenso wie ein Willensentscheid, wenn es so ist, wie es sein soll.

Außerdem aber haben wir für die objektiv gültigen Verstandesurteile einen kurzen und uns vor anderen geläufigen

Namen. Wir nennen ſie „wahr“. Das objektiv gültige Urteil über Tatſachen, oder das richtige, oder dasjenige, das iſt, wie es ſein ſoll, iſt das wahre Urteil.

Das „Wahre“ entſpricht alſo durchaus dem „ſittlich Richtigen“. Genau, was das Wahre auf dem Gebiete der Verſtandeserkenntnis, das iſt das ſittlich Richtige auf dem Gebiete des Wollens, und, da das Werten dem Wollen zugrunde liegt, auf dem Gebiete des Wertens. Darnach dürfen wir hoffen, auf unſere Frage, was „ſittlich richtig“ heiße, eine zuverläſſige Antwort zu gewinnen, wenn wir erſt fragen, was das heiße, ein Verſtandesurteil ſei wahr.

Welches nun iſt das Kriterium oder Kennzeichen des wahren Verſtandesurteils, etwa des wahren Urteils über phyſikaliſche Dinge? Darauf iſt nur eine Antwort möglich: Wahr iſt das Urteil, das mit aller Erfahrung übereinſtimmt. Dabei iſt natürlich gedacht an ſolche Erfahrungen, die für das jedesmalige Urteil in Betracht kommen. Das wahre Urteil bezeichnen wir auch wohl, mit einem neuen Namen, als das ſtichhaltige. Damit meinen wir dasjenige, das ſtichhält oder ſtandhält, welche irgendwie auf dies Urteil bezügliche Erfahrungen auch aufgefunden werden mögen; wir meinen damit das endgültig ſtichhaltige oder kurz das endgültige Urteil. In dieſer Endgültigkeit beſteht alſo die Wahrheit oder die „objektive Gültigkeit“. Das wahre oder das objektiv gültige Urteil iſt ein ſolches, hinſichtlich deſſen keine Gefahr oder Möglichkeit beſteht, daß irgendwelche Tatſache der Erfahrung von mir fordern könnte, daß ich es wiederum aufhebe.

Denſelben Sinn muß dann auch die objektive Gültigkeit oder die ſittliche Richtigkeit des Willensentſcheides haben. Mein Willensentſcheid muß ſittlich richtig ſein, wenn er allen möglichen dafür in Betracht kommenden Erfahrungen oder erfahrbaren Tatſachen gegenüber ſtandhält, oder wenn es in der Welt keine Tatſache mehr gibt, die mich, falls ich davon Kenntnis hätte, nötigen könnte, meinen Willensentſcheid wiederum aufzuheben, zu verneinen, zu verurteilen.

Tatſachen oder Erfahrungen, die für meinen Willensentſcheid

in Betracht kommen, sind mögliche „Motive" dieses Willensentscheides. Dabei nehme ich das Wort „Motiv" in einem engeren Sinne, als es mitunter genommen wird. Man sagt auch wohl von demjenigen, der aus Gewohnheit oder aus Gefühllosigkeit, oder weil er von der Neuheit einer Sache überrascht ist, in bestimmter Weise sich verhält, die Gewohnheit, oder die Gefühllosigkeit, oder die Neuheit sei ein Motiv seines Verhaltens. Solche „Motive" würden wir richtiger als psychologische oder subjektive Bedingungen des Verhaltens bezeichnen. Dagegen ist, wenn ich einem Menschen helfe, weil ich weiß, daß derselbe in Not ist, diese Not ein Motiv meiner Hilfeleistung.

Daraus ist ersichtlich, was hier unter Motiv verstanden ist. Motiv ist für mich in diesem Zusammenhange die Tatsache, die ich bei meinem Willensentscheid bedenke oder im Auge habe, in dem Sinne, daß ich um dieser Tatsache willen mich so oder so entscheide oder verhalte. Auch die Gewohnheit kann meinen Willensentscheid bestimmen; aber wenn ich gewohnheitsmäßig mich in bestimmter Weise verhalte, so ist die Gewohnheit nicht etwas, das ich bei meinem Entscheid bedenke oder im Auge habe. Ich verhalte mich so „aus" Gewohnheit, aber nicht „um" der Gewohnheit „willen".

Zugleich sieht man, wie sich zu den Motiven in dem hier vorausgesetzten Sinne die Zwecke verhalten. In der Tatsache, die Motiv meines Wollens ist, liegt jedesmal ein Zweck. In unserem Beispiel ist die Not Motiv, die Beseitigung der Not Zweck.

Demgemäß können wir den obigen Satz in der doppelten Weise ausdrücken: Richtig ist der Willensentscheid, wenn es kein mögliches Motiv für die Aufhebung desselben mehr gibt; oder: Wenn kein möglicher Zweck mehr besteht, durch welchen der Willensentscheid negiert werden, oder der einen anderen Willensentscheid fordern könnte.

Damit sage ich nichts, als was jedermann unmittelbar einleuchtet. Ich brauche, um dies zu zeigen, nur andere Ausdrücke zu setzen. Angenommen, ich verneine oder verurteile auf Grund irgendwelcher Tatsache einen Willensentscheid, den ich gefällt habe, oder jetzt eben zu fällen im Begriffe bin. Dann gebe ich

dieser Verneinung oder Verurteilung in Worten Ausdruck, wie: Ich hätte nicht so handeln „sollen", bzw. ich „sollte" nicht so handeln. Dies „Ich hätte sollen" oder „Ich sollte" besagt jedesmal: Es gibt eine Tatsache oder einen Zweck, der ein anderes Handeln gefordert hätte oder fordert.

Unser obiger Satz läuft also schließlich hinaus auf die populäre Einsicht: Mein Willensentscheid ist sittlich richtig, wenn es unmöglich ist, daß ich ihm gegenüber je das Bewußtsein gewinne, ich sollte nicht so mich entscheiden oder hätte nicht so mich entscheiden sollen. Oder, wenn wir Späterem vorgreifend dies „Ich sollte nicht" oder „Ich hätte nicht sollen" als die Einsprache oder Anklage des „Gewissens" bezeichnen: Sittlich richtig ist der Willensentscheid, gegen den das Gewissen endgültig, d. h. auch wenn es ein vollkommen erleuchtetes Gewissen ist, keine Einsprache erheben kann. — Damit ist offenbar genau dasjenige bezeichnet, was jedermann unter dem sittlich richtigen Willensentscheid versteht. Sittlich richtig ist nach jedermanns Meinung der vollkommen „gewissenhafte" Willensentscheid. Vollkommen gewissenhaft aber ist der Willensentscheid, den auch das vollkommen erleuchtete Gewissen nicht verurteilen kann.

Und vollkommen erleuchtet ist das Gewissen, wenn es alles sieht und auf sich wirken läßt, was für das Wollen irgend in Betracht kommt oder kommen kann. Statt dessen kann ich auch sagen: Vollkommen erleuchtet ist das Gewissen, das alle Zwecke kennt und gegenwärtig hat, und die Forderungen derselben rein sich zu Gehör bringt.

Mein Gewissen erhebt vielleicht, so wie es tatsächlich ist, auch gegen ein böses Wollen keine Einsprache oder Anklage. Dann ist mein Gewissen nicht erleuchtet; d. h. mein Gewissen hat, oder ich habe jetzt nicht alle Tatsachen, die für mein Wollen in Betracht kommen, gegenwärtig; oder ich lasse nicht alle möglichen bei meinem Wollen in Betracht kommenden Zwecke in mir zu Worte kommen, bringe nicht die Forderungen aller dieser Zwecke mir zu Gehör. Soweit dies der Fall ist, ist es kein Wunder, wenn die Verurteilung des Bösen oder das Bewußtsein, ich hätte es nicht tun „sollen", in mir nicht zu stande kommt.

Hiermit ist nun zugleich gesagt, was die erste Bedingung ist, wenn in mir sittlich richtige Willensentscheide nicht nur gelegentlich, sondern notwendig entstehen sollen, oder worin die erste Voraussetzung der vollkommenen sittlichen Gesinnung besteht. Dieselbe ist vollkommen gleichartig der ersten Bedingung des wahren Urteilens. Ihr Name ist: Vollständigkeit der Erfahrung. Dies wiederum besagt zunächst: Alle möglichen für meinen Willensentscheid irgend in Betracht kommenden Zwecke müssen in mir gegenwärtig sein. Daß sie jedesmal meinem Bewußtsein vorschweben, ist damit nicht gefordert. Wenn sie nur in mir vorhanden oder in meinem geistigen Besitze sind und wirken, d. h. den Willensentscheid mitbestimmen. Gesetzt den Fall, auch nur ein einziger möglicher Zweck, oder eine einzige Tatsache in der Welt, die bei meinem Willensentscheid als Motiv mitwirken könnte, ist mir fremd, so ist es möglich, daß gerade dieser Zweck oder diese Tatsache den Willensentscheid in eine andere Richtung gelenkt hätte; ich also, wenn ich jetzt davon Kenntnis hätte, mich zur Verurteilung meines Willensentscheides aufgefordert sähe.

Dazu sind aber noch Zusätze erforderlich, die das Gesagte genauer bestimmen. Soll ich zu einem zweifellos richtigen physikalischen Urteil gelangen, so müssen die dafür in Betracht kommenden Erfahrungstatsachen nicht nur irgendwie bei Bildung des Urteiles mitwirken, sondern sie müssen dabei vollständig zur Geltung kommen. Es darf kein Umstand, der für das Urteil von Bedeutung sein könnte, übersehen werden. Es müssen alle Tatsachen ihre volle Beweiskraft entfalten.

So müssen auch, wenn ich des richtigen Willensentscheides sicher sein soll, alle dafür in Betracht kommenden Tatsachen in mir zu ihrer vollen Wirkung kommen. Sie müssen ihre volle Fähigkeit, meinen Willen zu bestimmen, oder mit einem Worte, ihre volle Motivationskraft betätigen. Angenommen, es sind bei einem Willensentscheid zwar alle dafür in Betracht kommenden Tatsachen in mir wirksam, aber eine der Tatsachen wirkt auf mich nicht mit der Kraft, mit der sie wirken könnte, so ist wiederum Gefahr, daß ich nachträglich, wenn sie einmal mit

voller Kraft auf mich wirkt, zu einer Korrektur, also zu einer Verurteilung meines Willensentscheides mich genötigt sehe.

Hierin liegt zugleich ein Weiteres eingeschlossen. Ich denke etwa, während ich ein Urteil über eine physikalische Tatsache zu gewinnen suche, *zuerst* an *eine* dafür in Betracht kommende Tatsache, dann, nachdem ich von jener den Blick abgewandt habe, an eine andere. Die eine Tatsache veranlaßt mich zu einem Urteil, die andere lenkt mein Urteil in die entgegengesetzte Richtung. So schwanke ich, und gewinne kein objektiv gültiges Urteil.

Soll ich dies gewinnen, so genügt es also nicht, daß alle dafür in Betracht kommenden Tatsachen einzeln oder nacheinander in mir wirken und ihre volle Wirkung üben, sondern sie müssen *zumal* in mir wirken. Ich muß sie innerlich zusammenbringen, muß sie zusammen- und gegeneinanderhalten. Ich muß „Gründe" und „Gegengründe" gegeneinander abwägen, ihre Forderungen gegeneinander ausgleichen.

Ebenso genügt es auch für den objektiv gültigen oder sittlich richtigen Willensentscheid nicht, daß alle möglichen dafür in Betracht kommenden Motive als einzelne in mir wirken und ihre volle Motivationskraft entfalten, oder daß ich auf die Forderungen aller Zwecke, die dabei mitzusprechen ein Recht haben, einzeln oder nacheinander vollkommen höre, sondern auch hier muß hinzutreten, daß ich sie zusammenbringe, daß ich die Motive oder Zwecke gegeneinander abwäge und ihre Wirkungen bzw. „Forderungen" gegeneinander ausgleiche.

In solchem Verhalten besteht die sittliche *Überlegung*. Sittliche Überlegung besagt, der logischen oder verstandesmäßigen durchaus analog, daß ich nicht nur die Tatsachen, die mein Wollen bestimmen können, vollständig gegenwärtig habe, sondern daß ich sie auch in der bezeichneten Weise zueinander innerlich in Beziehung setze. In solchem „*Abwägen*" liegt die Forderung, daß jede der Tatsachen in mir zu ihrer vollen Wirkung gelange, zugleich mit eingeschlossen.

Was heißt dies aber: Tatsachen gelangen in mir zu ihrer vollen Wirkung? Oder fragen wir lieber gleich: Wie kann es geschehen, daß Tatsachen, die ein Verstandesurteil oder einen Willensentscheid bestimmen oder bestimmen sollen, in diesem Urteil oder Willensentscheid *nicht* zu ihrer vollen Wirkung gelangen?

Die Möglichkeiten, daß dies geschehe, sind vielgestaltig. Sie lassen sich aber auf einen einzigen Ausdruck bringen.

Ich möchte ein gültiges Urteil über eine physikalische Tatsache haben. Aber mein Sinn ist stumpf, oder mein Geist eng, oder mein Denken träge. Dies macht, daß sich Tatsachen meiner Wahrnehmung oder Erinnerung *unvollständig* darstellen, oder daß ich von ihnen ein getrübtes Bild erhalte. Oder mein Denken erfaßt die Tatsachen nicht mit voller Lebhaftigkeit. Insoweit dies der Fall ist, ist mein Urteil nicht durch die Tatsachen bestimmt, nicht durch die Wirkung, welche die Tatsachen als solche oder an sich betrachtet auf mein Urteil ausüben könnten; sondern es ist bestimmt durch meine individuelle Verfassung oder Disposition. Statt dessen kann ich auch kurz sagen: es ist nicht „*objektiv*", sondern „*subjektiv bedingt*". Dabei heißt „objektiv bedingt" nichts anderes als: bedingt oder bestimmt durch die für mein Urteil in Betracht kommenden Objekte meiner Wahrnehmung und meines Denkens, durch das von mir unterschiedene oder mir „gegenüberstehende" und von mir gedachte und bedachte Tatsächliche; „subjektiv bedingt" nichts anderes als: bedingt durch meine jeweilige Verfassung, Zuständlichkeit, Disposition. Soweit solche *subjektive Bedingungen* mein Urteil beeinflussen, hat dasselbe *keine objektive Gültigkeit*.

Solche subjektive Bedingungen des Urteilens gibt es noch weitere. Eine Tatsache ist von mir *selbst* erlebt oder gefunden, eine andere von anderen erlebt oder gefunden und mir nur *mitgeteilt*. Dabei können beide Tatsachen völlig gleich gewiß sein. Trotzdem ist es kein Wunder, wenn die selbsterlebte oder selbstgefundene Tatsache *auf* mich größeren Eindruck macht. Sie liegt mir nun einmal, als selbsterlebte oder selbstgefundene, näher. Die nicht selbsterlebte tritt im Vergleich mit ihr in den Hintergrund. Und werde ich nun durch diese stärkere Wirkung der

selbsterlebten oder selbstgefundenen Tatsache in meinem Urteil beeinflußt, dann ist mein Urteil wiederum subjektiv bedingt. Es hat eben damit keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit. Nur dann urteile ich in objektiv gültiger Weise, wenn Tatsachen für mich gleiche logische Kraft haben, mögen sie von mir selbst erlebt oder gefunden sein oder nicht.

Oder eine Tatsache „liegt" mir darum „näher", ist also für mich eindrucksvoller, weil sie meinen Sinnen räumlich näher liegt; oder auch, weil ein mir räumlich näherliegendes Objekt mich unmittelbar daran erinnert. Oder sie liegt mir näher, weil ich sie jetzt eben erlebt oder jetzt eben davon Kenntnis gewonnen habe. Oder ich bin an die Beachtung von Tatsachen bestimmter Art in höherem Maße gewöhnt als an die Beachtung anderer, und werde darum durch sie leichter in meinem Urteil bestimmt. Oder eine Tatsache liegt meinem „Naturell", einer dauernd oder in diesem Moment in mir herrschenden Denkrichtung, oder sie liegt meiner gegenwärtigen Stimmung, inneren Disposition, Gemütsverfassung näher oder paßt in dieselbe hinein. Auch dadurch kann mein Urteil bestimmt oder mitbestimmt werden. Aber Tatsachen sind nicht minder Tatsachen, und sie sind keine anderen Tatsachen, mögen sie mir räumlich oder zeitlich oder gewohnheitsmäßig nahe oder fern liegen, mögen sie in irgendwelche individuelle Dispositionen hineinpassen oder nicht. Und sind objektiv gültige Urteile solche, die durch die Tatsachen als solche bestimmt sind, so müssen objektiv gültige Urteile von solchen Unterschieden, welche lediglich die Beziehung der Tatsachen zu mir betreffen, unabhängig sein.

Eine weitere Kategorie von subjektiven Bestimmungsgründen meines Urteilens sei noch besonders erwähnt. Auch die Neuheit, Seltsamkeit oder Außerordentlichkeit, die Wunderbarkeit einer wirklichen oder angeblichen Tatsache, kann mein Urteil bestechen. Schließlich glaube ich vielleicht an eine Tatsache, oder dieselbe erscheint mir als wahrscheinlich, weil sie zu allen meinen Wünschen, Bedürfnissen, Überlegungen in schroffem Gegensatze steht, weil sie schrecklich oder entsetzlich ist, der gesunden Natur, oder aller natürlichen menschlichen Forderung oder Erwartung zuwider. Wiederum

aber muß gesagt werden: Auch alle diese besonderen Weisen, wie Tatsachen mir innerlich entgegentreten oder mich anmuten, machen die Tatsachen nicht tatsächlicher, und machen sie nicht zu anderen Tatsachen. Soll ein Urteil objektiv gültig sein, dann darf es also auch durch solche den Tatsachen anhaftenden Gefühlscharaktere nicht bestimmt oder beeinflußt sein.

Vollkommen die gleichen subjektiven Bedingungen können nun auch unsere Willensentscheide bestimmen. Tatsachen können ohne Wirkung auf unser Wollen bleiben, weil wir geistig stumpf oder eng oder träge sind. Wir sind vermöge solcher subjektiven Verfassung nicht „geneigt" uns ihrer motivierenden Kraft hinzugeben. Oder Motive oder Zwecke treten in unserem Bewußtsein einseitig hervor und beherrschen uns, während andere zurücktreten und ihren Dienst versagen, weil jene uns persönlich oder räumlich oder zeitlich näher, diese uns persönlich oder räumlich oder zeitlich ferner liegen. Wir unterliegen, wie jeder weiß, der motivierenden Kraft desjenigen, was unmittelbar verlockend vor uns liegt, leichter, als der an sich gleichen motivierenden Kraft desjenigen, das uns räumlich ferner liegt. Ebenso erweist sich das uns zeitlich unmittelbar Bevorstehende hinsichtlich seiner Wirkung auf unseren Willen eindrucksvoller, als das einer ferneren Zukunft Angehörige. Auch die Macht der Gewohnheit besteht für das Wollen, ebensowohl wie für das logische Denken.

Und niemand bezweifelt die Bestimmbarkeit unseres Wollens durch jene dauernden oder vorübergehenden individuellen Dispositionen, das Naturell, die Launen und Stimmungen.

Nicht minder kann endlich das Neue, Außerordentliche, Wunderbare, schließlich das Grauenvolle oder Entsetzliche vermöge seiner besonderen Eindrucksfähigkeit zum Bestimmungsgrund werden, wie für unser Urteilen, so auch für unser Wollen.

Besonders herauszuheben ist aber der Unterschied der „persönlichen" Nähe und Ferne. Ich selbst erlebe etwas oder soll etwas erleben. Dies ist für mich eine eindrucksvollere Tatsache, als wenn ich weiß, daß ein anderer Gleichartiges erlebt oder erleben soll. Eigenes Leid und eigene Freude üben eine

größere motivierende Wirkung auf mich aus als fremdes Leid oder fremde Freude. Und es ist Gefahr, daß über jener motivierenden Wirkung diese verkümmere oder ganz verloren gehe. Aber das fremde Erleben ist doch genau ebensowohl Tatsache, wie das eigene. Und es ist, falls das Erleben den gleichen Inhalt hat, genau die gleiche Tatsache. Es ist insbesondere eine an sich genau ebenso wichtige oder bedeutungsvolle Tatsache. Nur daß diese Tatsache mir nicht in gleicher Weise gegenwärtig ist; genau ebenso, wie die mitgeteilte oder erschlossene physikalische Tatsache mir nicht in gleicher Weise gegenwärtig ist oder sich aufdrängt, wie die selbsterlebte.

Soweit nun mein Wollen durch solche subjektiven Bedingungen beeinflußt ist, kann es, ebenso wie das subjektiv bedingte Tatsachenurteil, keine objektive Gültigkeit beanspruchen.

Um dies vollkommen zu verstehen, brauchen wir nur die Eigenart dieser subjektiven Bedingungen ins Auge zu fassen. In ihrer aller Natur liegt es, wandelbar zu sein. Sie wandeln sich oder wechseln von Individuum zu Individuum, und sie können sich wandeln innerhalb eines und desselben Individuums. Gewohnheiten des Wertens, des Wollens und Handelns, können aufgehoben werden. Das Neue wird zum Gewohnten. Was mir jetzt räumlich und zeitlich nahe steht, erscheint ein andermal in räumliche oder zeitliche Ferne gerückt. Was mich jetzt persönlich betrifft, ist in einem späteren Zeitpunkte von meinen gegenwärtigen Interessen losgelöst, mir fremd geworden, objektiviert usw.

Dagegen bleibt die objektive Tatsache immer dieselbe Tatsache. Hat etwa einen Menschen gestern ein Leid betroffen, dann ist diese Tatsache für mich mein ganzes Leben hindurch, und sie ist für alle Menschen jederzeit dieselbe Tatsache. Nichts kann sie mehr aus der Welt schaffen; und nichts kann machen, daß sie jemals eine andere Tatsache werde. Mag ich selbst dieser oder jener sein, in dieser oder jener Laune, Stimmung, Verfassung mich befinden, und mögen diese oder jene die Tatsache denken, die Tatsache selbst macht keine dieser Veränderungen oder individuellen Unterschiede mit.

Und daraus ergibt sich die zwingende Folgerung: Ein Willensentscheid kann, ebenso wie ein Urteil, unmöglich in mir unaufhebbar, ein für allemal zurecht bestehend, unwandelbar feststehend, kurz objektiv gültig sein, wenn er von subjektiven Bedingungen abhängig ist. Er kann diese Eigenschaften haben, er kann also objektiv gültig sein einzig und allein, wenn er lediglich von sicher erkannten Tatsachen bestimmt, also durchaus objektiv bedingt ist. Und der Willensentscheid muß jene Eigenschaften besitzen, er muß also objektiv gültig und damit sittlich richtig sein, wenn alle dafür in Betracht kommenden Tatsachen sicher erkannt sind und bei dem Willensentscheid ihre volle motivierende Kraft entfaltet haben.

Angenommen, ich habe erst über eigener Lust und eigenem Leid Lust und Leid eines anderen übersehen oder nicht völlig gewürdigt, und demgemäß mich wollend entschieden. Nun rückt die eigene Lust und das eigene Leid in die Vergangenheit. Sie werden meiner gegenwärtigen Person fremd. Sie rücken in objektive Beleuchtung. Oder ich gelange dazu, mir Lust und Leid des anderen ebenso zu vergegenwärtigen, wie mir vorher nur die eigene Lust und das eigene Leid gegenwärtig war. Ich erfasse sie in ihrer vollen Tatsächlichkeit, und überlasse mich der ganzen Wirkung, die sie üben können. Dann kann es geschehen, daß ich den ehemaligen Willensentscheid verurteilen muß. Und damit hat sich derselbe als nicht objektiv gültig erwiesen. Dagegen würde sich mein Willensentscheid jederzeit als ein objektiv gültiger erweisen, ich brauchte ihn nicht aufzuheben, wenn in ihm von vornherein eigene und fremde Lust und eigenes und fremdes Leid in ihrer vollen Tatsächlichkeit, also in gleicher Weise, zu ihrem Rechte gekommen wären.

Von den Weisen, wie Tatsachen, die für mein Wollen in Betracht kommen, mir persönlich näher oder ferner stehen können, faßten wir eine noch besonders ins Auge. Es handle sich um Freuden und Leiden mir nahestehender Personen, meiner Angehörigen, meiner Freunde, andererseits um Freuden und Leiden mir Fernerstehender. Dann ist es natürlich, daß jene

Freuden und Leiden auf mich leichter und intensiver wirken als diese.

Auf Grund davon nun kann es geschehen, daß ich mich in meinem Handeln ausschließlich durch das Interesse für Freud und Leid der mir Naheſtehenden, in einem gegebenen Falle etwa durch das Interesse für das Glück eines Freundes, leiten lasse. Ich handle aus Freundschaft. Ich tue dem Freunde dies oder jenes zu Liebe, weil er mein Freund ist.

Hier nun hat gewiß die Freundschaft als solche sittlichen Wert. Und auch mein Handeln aus Freundschaft ist gut, wenn es nicht etwa sittlich blind ist, d. h. wenn es darauf abzielt, nicht den Freund zu beglücken um jeden Preis, sondern solches Glück ihm zuteil werden zu lassen, oder solches Lustgefühl in ihm zu schaffen und zu fördern, das menschlich, also sittlich berechtigt ist, oder in welchem ein Positives, Gesundes, menschlich Berechtigtes, vielleicht Liebens- und Achtungswertes in seiner Persönlichkeit frei sich auswirkt oder auslebt.

Dann weiß ich aber zugleich, daß es auch sonst in der Welt allerlei Positives, Gesundes, menschlich Berechtigtes, allerlei Liebens- und Achtungswertes in menschlichen Persönlichkeiten gibt; vielleicht auch solches von völlig gleicher Art. Diese Persönlichkeiten stehen mir ferner. Was in ihnen sich findet, übt darum auf mich eine weniger unmittelbare, vielleicht gar keine Wirkung. Darum ist doch das Gesunde, Berechtigte, Liebens- und Achtungswerte in diesen mir fernerstehenden Persönlichkeiten nicht minder tatsächlich. Es hat auch an sich den gleichen Anspruch, frei, also lustvoll sich auszuleben. Und dieses Anspruches kann ich inne werden. Ich kann dazu kommen, ihn innerlich anzuerkennen. Dann verurteile ich den Willensentscheid, der diesen Anspruch unbeachtet ließ. Ich verurteile meinen ausschließlichen Freundschaftskultus. Auch hier erweist sich dann mein Willensentscheid als objektiv ungültig. Er erweist sich so, weil er subjektiv bedingt war, d. h. bedingt durch diese zufällige persönliche Beziehung.

Damit ist nun doch nicht geleugnet, daß der Freund, allgemeiner gesagt, der mir persönlich Näherstehende, oder derjenige, der

überhaupt oder in einem gegebenen Falle mein „Nächster" oder mir „der Nächste" ist, in erster Linie das Recht hat, Ansprüche an mich zu stellen. Ich werde diesen Umstand später speziell zu betonen haben. Aber auch hier schon darf ich ihn nicht unerwähnt lassen.

Angenommen die Frage lautet — und sie wird ja in der Regel so lauten — ob in diesem oder jenem bestimmten Falle mein menschliches Interesse dem Näherstehenden *oder* dem Fernerstehenden *zugute kommen* soll, ich habe mit anderen Worten die Wahl, *entweder* jenem *oder* diesem meine wohlwollende Gesinnung durch die *Tat zu beweisen*. Dann ist notwendig der Nächste für mich — der Nächste. Nicht weil wohlwollende Gesinnung, die ich dem Nächsten gegenüber übe, höheren sittlichen Wert hätte, sondern weil meine wohlwollende Gesinnung, falls sie überhaupt *besteht*, notwendig zunächst da sich *betätigt*, wo mir die Aufforderung dazu am unmittelbarsten entgegentritt; oder negativ gesagt, weil meine wohlwollende Gesinnung gar nicht vorhanden oder sehr schwach sein müßte, wenn sie da, wo die persönliche Nähe hinzutritt und den Antrieb zu ihrer Betätigung *steigert*, *unbetätigt* bliebe.

Damit ist aber doch das Recht der Einsicht, daß der objektiv gültige Willensentscheid nicht subjektiv bedingt sein dürfe, nicht aufgehoben. Kann ich mein Wohlwollen nicht allen gegenüber gleich *betätigen*, so *gilt* es doch, falls mein Wollen ein sittliches ist, allen denjenigen, bei denen die objektiven Bedingungen desselben — kurz gesagt: die sittliche „Würdigkeit" — in gleicher Weise gegeben sind, in gleicher Weise. Ich will, wenn mein Wollen sittlich ist, das Beste meines Freundes — *nicht*, weil er mein *Freund* ist. Dies würde heißen, ich will das Beste derjenigen *nicht*, die *nicht* meine Freunde sind. Sondern ich will das Beste aller. Vielleicht aber kann ich dies Wollen bloß einem gegenüber *betätigen*. Ich muß mich handelnd darauf beschränken, das auf alle bezügliche sittliche Wollen an einem einzigen zu *verwirklichen*. Und jetzt ist es — nicht eigentlich sittliche *Pflicht*, sondern einfache *psychologische Notwendigkeit*, daß dieser eine der Nächste sei. Eben indem ich diesem Gutes

erweise, beweise ich meinen Willen, allen, bei denen die gleichen objektiven Voraussetzungen gegeben sind, das gleiche Gute zu erweisen. Ich würde es als sittlicher Mensch allen erweisen, wenn nicht die Fähigkeit menschlichen Handelns so begrenzt wäre, wie sie es unglücklicherweise ist.

Um diesen Sachverhalt ausdrücklich anzuerkennen, formulieren wir jene oben wiederholte Behauptung so, daß wir sagen: Alles sittlich richtige Wollen ist notwendig — nicht hinsichtlich des Punktes, an dem es zunächst, oder, falls ein zwingendes Entweder—Oder besteht, überhaupt sich betätigt, wohl aber an sich, als dies Wollen oder dies innere Gerichtetsein auf Gegenstände des Wollens, von allen subjektiven Bedingungen unabhängig.

Diese Einsicht kann ich schließlich auch noch in einen anderen Ausdruck kleiden. Ich sage gleich, daß ich dies tue mit Rücksicht auf Kant. Schon Kant hat hier das Richtige gesehen und gesagt. Dabei verkenne ich nicht, daß Kant seinen richtigen Gedanken nicht immer vollkommen unmißverständlich zum Ausdruck gebracht hat. Die Folge war, daß man ihn immer wieder, und teilweise aufs gröblichste, mißverstanden hat.

Stumpfheit, Enge, Trägheit des Geistes, so sagte ich schon, bedinge eine „Geneigtheit" oder eine „Neigung" zu einer bestimmten Weise des inneren Verhaltens. Ebenso macht die Gewohnheit oder die Neuheit, Wunderbarkeit usw. zu diesem oder jenem „geneigt". Nicht minder sind wir „geneigt", unser Interesse mehr oder minder ausschließlich auf dasjenige zu richten, was uns räumlich oder zeitlich oder endlich persönlich näher liegt. Wenn ich die Wünsche eines Freundes erfülle, nicht weil sie sittlich berechtigt sind — was notwendig die Folge hätte, daß ich die gleichen Wünsche anderer ebensowohl erfüllen müßte, wenn ich dazu die Macht hätte — sondern um dem Freunde als solchem gefällig zu sein, so handle ich aus zufälliger individueller „Neigung". So können wir überhaupt die „subjektiven Bedingungen des Wollens" auch bezeichnen als individuelle Neigungen oder Geneigtheiten zu einem Wollen.

Tun wir nun dies, dann müssen wir mit Kant sagen: Handeln aus Neigung ist nicht sittlich. D. h. unser Handeln ist nicht sittlich, und es kann unsittlich sein, genau soweit solche Neigung oder individuelle Geneigtheit — nicht nur dann, wenn wir handelnd zwischen verschiedenen gleichartigen Möglichkeiten wählen müssen, diese Wahl bestimmt — sondern den bestimmenden Grund für unser Wollen selbst, für den Inhalt oder die Richtung unseres Wollens oder unseres inneren Verhaltens zu Gegenständen des Wollens bildet. Soweit Kant bei seiner Erklärung, daß allem Handeln aus Neigung der sittliche Wert abzusprechen sei, hieran denkt, ist er im Rechte.

Aber Kant hat, wie gesagt, sich nicht immer unmißverständlich ausgedrückt. Und so konnte die Meinung entstehen, Kant wolle sagen, wer zu irgend einem, sei es auch seinem Inhalte nach noch so sittlichen Handeln „neige", und demgemäß die sittliche Handlung vollbringe, dessen Handeln sei sittlich wertlos. Davon gilt natürlich das Gegenteil. Und daß es so ist, hat Kant an vielen Stellen vollkommen deutlich gesagt. Alle sittliche Gesinnung ist eine Neigung, oder ein Geneigtsein zum Guten. Der höchste Grad der sittlichen Gesinnung ist gleichbedeutend mit der höchsten Neigung, dem leidenschaftlichen Drange, der uns völlig beherrschenden Lust und Liebe zum Guten.

Davon aber ist hier gar nicht die Rede. Nicht die Neigung zum Guten meinen wir, wenn wir sagen, sittliches Handeln müsse von Neigungen unabhängig sein, sondern vielmehr die zufälligen subjektiven Dispositionen oder Geneigtheiten, wodurch die Neigung zum Guten verhindert wird, in uns rein, vollkommen und allseitig sich zu verwirklichen, oder allgemeiner gesagt, wodurch die möglichen menschlichen Zwecke verhindert werden, so wie es in ihrer eigenen Natur liegt, oder so wie sie es ihrer eigenen Natur zufolge fordern, unser Wollen zu bestimmen.

Auch dies letztere können wir nun noch anders ausdrücken. Wir gelangen dazu, indem wir einen neuen Begriff einführen, nämlich den Begriff des „objektiven Wertes".

Was heißt dies: Ein Ding hat einen Wert? Nicht dies,

daß ich es jetzt zufällig werthalte oder in beſtimmter Weiſe werte. Ein Gemälde kann einen hohen Wert haben, ohne daß ich jetzt — weil ich an dasſelbe nicht denke oder weil ich mich in ſein Verſtändnis noch nicht völlig hineingelebt habe, — dieſen Wert in mir, in einem entſprechenden Wertgefühl, erfahre. Sondern, ein Ding hat Wert, dies heißt: Es ſtellt, ſo wie es in ſich ſelbſt iſt, oder es ſtellt, ſeiner eigenen Natur zufolge, an uns die Forderung, daß wir uns wertend ihm in beſtimmter Weiſe hingeben, oder ihm gegenüber ein beſtimmtes Wertgefühl oder Gefühl der Luſt, der Freude, der Befriedigung haben. Und es erzeugt dies Wertgefühl tatſächlich und notwendig in demjenigen, der das Ding mit allem dem, was es in ſich ſchließt, vollkommen deutlich ſich vergegenwärtigt, und ungehindert durch ſtörende oder ablenkende ſubjektive Dispoſitionen, alſo rein und vollkommen, auf ſich wirken läßt.

Hier unterſcheiden wir alſo den Wert eines Dinges und unſer zufälliges Werthalten. Dagegen kann man ſagen: Solange ich den Wert eines Objektes nicht erfahren habe, hat es für mich tatſächlich keinen Wert. Der Wert, den ein Ding für mich hat, bemißt ſich nach meinem Wertgefühl. — Dies iſt richtig. Aber ich rede hier nicht von dem Werte, den etwas für mich, oder für irgend jemand ſonſt hat; ſondern von dem Werte, den es an ſich hat, oder den es „in ſich trägt." Oder kurz, ich rede nicht von dem ſubjektiven, ſondern von dem objektiven Werte. Der ſubjektive Wert bemißt ſich zweifellos nach meinem Werthalten. Vielmehr er beſteht darin. Der objektive Wert aber, oder der in dem Dinge ſelbſt liegende Wert, bemißt ſich nach dem Wertgefühl, das ich angeſichts des Dinges haben ſoll, oder was dasſelbe ſagt, nach dem Wertgefühl, welches das Ding ſeiner Natur nach in mir erzeugt, wenn ich es in mir zur vollen und reinen Wirkung kommen laſſe. Der objektive Wert eines Dinges, ſo kann ich auch ſagen, iſt die ganze in dem Dinge liegende Möglichkeit der Erzeugung eines Wertgefühls.

Darnach können wir an die Stelle des Satzes, das ſittlich richtige Verhalten ſei beſtimmt durch die volle Wirkung aller dabei in Betracht kommenden Tatſachen, oder aller dabei in

Frage kommenden möglichen Motive oder Zwecke, auch den Satz treten lassen: Das sittliche Verhalten ist bestimmt durch den Wert, d. h. durch den objektiven Wert aller der Zwecke, die bei einem Verhalten irgendwie, unsere Wertung oder Mitwertung fordernd, in Betracht kommen können. Die ethische Frage lautet nicht: Sagt mir dieser oder jener mögliche Zweck oder Inhalt meines Wollens zu, weil ich jetzt eben der bin, der ich bin, sondern sie lautet: Welchen objektiven Wert hat dieser mögliche Zweck oder Inhalt meines Wollens, d. h. wie muß ich ihn werten, wenn ich ihn betrachte, wie er an sich ist, abgesehen von seiner besonderen Beziehung zu mir, und der zufälligen Art, wie er in meine subjektiven Zuständlichkeiten sich einfügt.

Schließlich betonen wir noch besonders einen bereits öfter gebrauchten Begriff, nämlich den Begriff des „Sollens". Ich sagte oben auch: Das sittlich richtige Wollen ist dasjenige, dem gegenüber wir nicht in Gefahr kommen können, sagen zu müssen, ich „sollte" nicht oder ich hätte nicht „sollen". Sittlich richtig ist das Verhalten, dem gegenüber diese Gefahr ausgeschlossen ist, wenn wir alle „Umstände", d. h. alle in Betracht kommenden Tatsachen, wohl bedenken. Darauf komme ich noch einmal zurück. Ich stelle noch einmal ausdrücklich die im Grunde schon beantwortete Frage: Worin besteht das Bewußtsein, ich sollte nicht oder ich hätte nicht sollen? Worin überhaupt besteht das Bewußtsein des Sollens, nämlich des sittlichen Sollens?

Mir winke jetzt ein Genuß. Zugleich könnte ich einem Unglücklichen helfen. Ich müßte nur dann auf meinen Genuß verzichten. Jetzt kann es geschehen, daß ich gleichzeitig das Bewußtsein habe: Ich möchte dem Genuß nachgehen, und: Ich sollte die Hilfe leisten. Wie ist diese merkwürdige Tatsache möglich?

Indem ich jenes erstere Bewußtsein habe, wirkt in mir offenbar der Gedanke an den Genuß; und ich bin diesem Gedanken hingegeben. Indem ich dies letztere Bewußtsein habe, wirkt in mir der Gedanke an die Hilfeleistung; und ich bin diesem Gedanken hingegeben. Wie kann dies geschehen? Wie können in einer und derselben Person zu gleicher Zeit so ent-

gegengesetzte und sich unmittelbar aufhebende Wirkungen und Verhaltungsweisen zustande kommen?

Das „Merkwürdige" dieser Tatsache ist von jeher solchen, die auf die Tatsache achteten, aufgefallen. Und man hat es in verschiedener Weise sich verständlich zu machen gesucht. Man nennt etwa das Bewußtsein des Sollens, wie ich auch gelegentlich schon tat, die Stimme des Gewissens, und fügt hinzu, dies Gewissen bestehe nun einmal im Menschen als etwas ganz Eigenes, dem natürlichen Wollen des Menschen selbständig Gegenüberstehendes. Aber damit hat man doch nur dem Kinde einen Namen gegeben. Was ist dies „Gewissen", oder dies Eigene und Selbständige im Menschen?

Oder man bezeichnet das Bewußtsein des Sollens als die Stimme Gottes im Menschen. Dies wird für den religiösen Standpunkt sicher zutreffen. Dieser betrachtet notwendig alles Gute im Menschen als von Gott gewirkt. Aber auch damit ist die Frage nicht beantwortet, worin jenes Bewußtsein bestehe.

Andere wiederum setzen an die Stelle Gottes die „Gesellschaft", und meinen damit eine „natürlichere" Erklärung zu geben: Das Bewußtsein des Sollens sei das Bewußtsein der Forderungen, welche die Gesellschaft an uns stelle. In Wirklichkeit aber setzt man damit nur an die Stelle eines sinnvollen Gedankens die gedankenlose Oberflächlichkeit. Jedermann weiß: Ich kann von allerlei Forderungen, die andere an mich stellen, ein Bewußtsein haben, ohne im mindesten ein entsprechendes Gefühl der inneren Verpflichtung zu haben: Die anderen sagen, ich soll: aber ich habe das Bewußtsein, ich soll nicht. Die Berufung auf solche Forderungen anderer macht also das Gefühl des sittlichen Sollens, von welchem hier die Rede ist, nicht verständlich.

Oder man phantasiert entwickelungsgeschichtlich und dünkt sich damit äußerst wissenschaftlich: Nicht die mich umgebende Gesellschaft, sondern meine Voreltern lassen in meinem Bewußtsein des Sollens ihre Stimme vernehmen. Erfahrungen, die vergangene Generationen gemacht haben, Erfahrungen etwa über die Nützlichkeit bestimmter Handlungen, wirken vermöge der

Vererbung in mir nach. Daher das Dunkle, das Geheimnisvolle dieſes Bewußtſeins. — Aber dies Bewußtſein iſt dunkel nur für denjenigen, der ſich nicht die Mühe gibt es aufzuhellen.

Oder endlich, man begnügt ſich einfach, das Bewußtſein des Sollens als eine letzte, nicht weiter zurückführbare Tatſache zu bezeichnen. Dieſer Weg iſt der bequemſte, darum doch nicht der richtigſte. In der Tat iſt dies Bewußtſein einer Analyſe recht wohl zugänglich.

Beachten wir zunächſt, daß das Bewußtſein des Sollens keineswegs eine auf das ſittliche Gebiet beſchränkte Tatſache iſt. Es wurde von mir ſchon mehrfach das ethiſche Gebiet in Parallele geſtellt mit dem Gebiet des Verſtandesurteils. Nun auf letzterem Gebiete begegnet uns ein gleichartiges Sollen. Ich ſoll den Körper, der erwärmt wird, denken als ſich ausdehnend. Vielleicht ſagt man lieber: Ich muß dies tun. Aber dies Müſſen iſt eigener Art. Es iſt nicht etwa gleichbedeutend mit Zwang. Ich kann den Körper, der erwärmt wurde, auch denken als unter der Einwirkung der Wärme ſich zuſammenziehend oder ſeine urſprüngliche Ausdehnung beibehaltend. Ich brauche ſchließlich, wenn ich weiß, daß ein Körper erwärmt wird, gar nicht an ſeine Ausdehnung zu denken; ich brauche mir die Frage, wie es um ſeine Ausdehnung beſtellt ſei, gar nicht zu ſtellen. Dann denke ich ihn auch nicht als ſich ausdehnend. Ich „muß" ihn alſo in Wahrheit nicht ſo denken. Sondern dies „Müſſen" iſt ein Sollen. D. h. es iſt eine an mich gerichtete Forderung.

Wiederum iſt es doch nicht etwa eine Forderung, die Menſchen an mich ſtellen. Es iſt auch nicht eine Forderung der Geſellſchaft. Es iſt ebenſowenig eine Forderung, die aus dem dunkeln Grunde der Vererbung hervortönt. Man kann ſie bezeichnen als eine Forderung des logiſchen Gewiſſens. Aber was meint man mit dieſem Wort? Vielleicht wird darin die „Stimme Gottes" laut. Aber meinem unmittelbaren Bewußtſein ſtellt ſie ſich nicht als ſolche dar. Sondern die fragliche Forderung iſt die völlig klare Forderung der Tatſachen.

Nun genau ſo verhält es ſich mit den ethiſchen Forderungen, oder dem ethiſchen Sollen.

Auch dies kann als ein Müssen oder als eine Notwendigkeit bezeichnet werden. Es ist der Ethik durchaus geläufig, von einer moralischen Notwendigkeit zu sprechen. Aber auch dies Müssen ist kein Zwang. Es ist ein Sollen oder eine Forderung.

Es ist andererseits so wenig wie die logischen Forderungen eine Forderung von Menschen oder der Gesellschaft. Es ist auch keine durch Vererbung uns übermittelte Forderung unserer Vorfahren. Sondern es ist genau so wie die logischen Forderungen die klare Forderung der Tatsachen.

Alle Forderungen von Menschen, die an unser Urteil, ebenso wie die an unser Wollen gerichteten, sind hypothetische Forderungen. Sie gelten, falls uns die Menschen Autorität sind. Wären uns zufällig andere Menschen zu Autoritäten geworden, so gälten für uns andere Forderungen. Die Forderungen der Tatsachen dagegen, und sie allein, sind kategorische Forderungen. Oder, mit einem zweiten Fremdwort, sie sind kategorische Imperative. Solche kategorische Imperative sind die ethischen Forderungen, wie die logischen oder die Verstandesforderungen.

Wie den Forderungen der Menschen oder der Gesellschaft, so steht nun den ethischen Forderungen auch jenes „Ich möchte" entgegen: Ich „möchte" meinem Genuß nachgehen, während ich die Not eines Unglücklichen lindern „sollte".

Dies „Ich möchte" ist das Bewußtsein eines Wollens, im allgemeinsten Sinne dieses Wortes: Ich fühle mich zu dem Genuß gedrängt oder getrieben, so wie ich mich ein andermal durch die Autorität eines Menschen oder der Gesellschaft zu einer Handlung gedrängt oder getrieben fühle. Nicht minder ist das Bewußtsein, ich sollte dem Unglücklichen helfen, ein Wollen: Ich fühle mich zur Hilfeleistung gedrängt oder getrieben. Aber jenes und dieses „Wollen" ist nicht gleicher Art. Es verhält sich insbesondere nicht in gleicher Weise zu meiner Person.

Ich „möchte" den Genuß, weil er mein individueller Genuß ist. Dies Wollen also ist subjektiv bedingt. Dagegen ist das auf die Hilfeleistung gerichtete Wollen nicht subjektiv, sondern objektiv bedingt. Es ist das Wollen, das in mir entsteht, wenn

ich der Tatsache der Hilfsbedürftigkeit, oder dem möglichen Zweck, der Hilfsbedürftigkeit abzuhelfen, mich hingebe, und jene subjektive Bedingung meines Wollens in meinen Gedanken zurücktreten lasse oder davon *absehe*.

Hieraus erhellt zugleich, worin das *Richtige* jener Erklärungen besteht, das ethische Sollen entstamme einem eigenen Vermögen, dem Gewissen, oder es sei die Stimme der Gottheit, oder der Gesellschaft oder unserer Ahnen. Vor allem die letzteren Aussagen enthalten deutlich die Anerkenntnis in sich, das Sollen sei dem „Mögen" oder „Wünschen" gegenüber objektiver Natur, durch etwas von meiner Person unabhängig Bestehendes, im Wechsel ihrer Zustände Unwandelbares bedingt.

Nur muß eben dies von unserer Person unabhängig Feststehende richtig bestimmt werden. Diese richtige Bestimmung ist zugleich eine möglichst allgemeine Bestimmung. Jenes „Feststehende" ist die von uns unabhängig bestehende, und auf uns als wollende Wesen wirkende *Welt der objektiven Tatsachen überhaupt*. Genauer gesagt, es ist die allen möglichen Zwecken oder allen möglichen Objekten unseres Wollens ihrer objektiven Beschaffenheit zufolge anhaftende Fähigkeit uns in unserem Wollen zu bestimmen, oder kurz, es ist der *objektive Wert* der möglichen Zwecke menschlichen Wollens *überhaupt*.

Damit ist der oben behauptete Parallelismus zwischen dem logischen und dem ethischen Sollen, oder zwischen der Notwendigkeit für das Denken und der moralischen Notwendigkeit, andererseits aber auch der Unterschied zwischen beiden deutlich. Auch das logische Sollen ist eine Forderung der Tatsachen. Aber das Fordernde sind hier die Tatsachen, die *sind* — und so sind, *wie* sie sind, oder die Tatsachen, *sofern* sie sind, und so sind, wie sie sind. Die ethischen Forderungen dagegen sind Forderungen der Tatsachen, die, und sofern sie Wert oder Unwert haben, gut oder übel sind und darum mein *Wollen* bestimmen können. Jene zielen auf bloße Anerkennung, nämlich auf Anerkennung des Seins oder Nichtseins, des So- oder Andersseins; diese dagegen zielen auf Wertung und entsprechendes praktisches Wollen. Beide sind in gleicher Weise ein Ruf der Tatsachen, oder ein Ruf der

von uns unabhängig bestehenden Welt der Gegenstände an mich, eine von ihnen in mich hinein ertönende Stimme. Aber der Inhalt des Rufes ist beide Male ein anderer; oder das, was die Stimme sagt, ist beide Male ein anderes. Und der Ruf ergeht damit zugleich beide Male an verschiedene Seiten meines Wesens.

Mit letzterem ist zugleich eine weitere wertvolle Einsicht, welche in jener Bezeichnung des Gewissens als eines eigenartigen und selbständigen Vermögens liegt, angedeutet. Was man Gewissen nennt, das ist in Wahrheit das Vermögen auf die Wertforderungen der objektiven Tatsachen zu hören und darnach wollend sich zu entscheiden. Und dies Vermögen ist ein selbständiges, insbesondere gegenüber dem Verstande oder dem Vermögen auf die logischen Forderungen der Tatsachen zu hören, und darnach zu urteilen, oder wie wir auch sagen könnten, gegenüber dem logischen Gewissen. Freilich, beide fassen sich zusammen in dem einen Vermögen, auf die Forderungen der Tatsachen zu hören. Aber sie sind die beiden gegeneinander selbständigen Seiten dieses einen Vermögens.

Das Bewußtsein des ethischen, wie auch das des logischen Sollens entsteht uns in dem Maße als wir auf die Tatsachen rein hören. Und dies setzt ein weiteres Vermögen voraus. Dasselbe ist in dem Vermögen, das wir Gewissen, ebenso wie in demjenigen, das wir Verstand nennen, eingeschlossen. Es muß aber für sich anerkannt werden.

Sollen wir rein auf die Forderungen der Tatsachen hören, so müssen wir von jenen subjektiven Bedingungen oder jenen Neigungen absehen oder abstrahieren. Dabei ist vorausgesetzt, daß wir von diesen Bedingungen „abstrahieren" können.

Was ist nun dies „Abstrahieren"? — Kurz gesagt, ein inneres Außerrechnungsetzen. Ich rede zunächst von dem logischen oder verstandesmäßigen Abstrahieren.

Ich vergleiche zwei Farben, etwa ein Grün und ein Rot, lediglich hinsichtlich ihrer Helligkeit; ich „achte", indem ich sie vergleiche, nur auf die Helligkeit, während ich von der sonstigen Beschaffenheit der beiden Farben absehe oder „abstrahiere". Dies heißt: Ich lasse mich im Akt der Vergleichung nur durch die

Helligkeit bestimmen, während ich den Umstand, daß die Farben zugleich grün oder rot sind, dabei logisch außer Wirkung treten lasse, ihm also keinen Einfluß auf mein Vergleichsurteil verstatte.

Daß ich dies kann, ist zweifellos eine merkwürdige Tatsache, Man beachte, daß die Helligkeit der beiden Farben für mein Bewußtsein oder meine Wahrnehmung nicht etwas von ihrer Grüne oder Röte Getrenntes ist. Ich sehe nicht etwa Grün und Rot, und daneben Helligkeit, sondern ich sehe nur das einfache mehr oder weniger helle Grün und Rot. Die Helligkeit steht in meinem Bewußtsein nicht selbständig neben der Grüne und Röte. Trotzdem wirkt sie hier selbständig. Sie bestimmt, wie etwas für sich Bestehendes, den Akt des Vergleiches. Statt dessen kann ich auch sagen: Sie ist etwas für sich Bestehendes hinsichtlich dieser ihrer psychischen Wirkung.

Nicht durchaus dasselbe, wohl aber hiermit Vergleichbares nun findet beim ethischen Abstrahieren statt. Mein Genuß ist mein, d. h. mein individueller Genuß, und bleibt es; und die Hilfeleistung ist eine solche, die nicht mir, sondern einem anderen zugute kommt, und meinen Genuß hindert. Daß der Genuß mein individueller Genuß ist, dies haftet ihm an, sowie es der Farbe anhaftet, nicht nur diese bestimmte Helligkeit zu haben, sondern auch außerdem grün oder rot zu sein. Aber dies hindert nicht, daß ich von diesem Umstand absehe, oder ihn in meinem Vorziehen oder Verwerfen psychisch unwirksam mache.

Damit steht der Genuß mir nicht mehr gegenüber als mein individueller Genuß, sondern als Genuß eines Menschen überhaupt. Er ist in eine „objektive Beleuchtung" gerückt, d. h. in eine Beleuchtung, in welcher das subjektive Moment, nämlich eben der Umstand, daß der Genuß mein individueller oder „persönlicher" ist, nicht mehr mitspielt oder mitwirkt. Und damit zugleich rücke ich die Hilfeleistung in objektive Beleuchtung. Sie ist für mich, oder kommt für mein Vorziehen oder Verwerfen in Betracht, nicht mehr als die Hilfeleistung, die einem anderen, als ich, zugute kommt, sondern sie ist für mich etwas, das einem Menschen überhaupt zuteil wird oder zugute kommt.

Und jetzt nun stehen sich, ohne den Unterschied zwischen mir und den anderen, diese beiden objektiven Tatsachen gegenüber: dieser

so beschaffene Genuß, und diese Hilfeleistung, diese Rettung aus einer Not. Mein Wollen ist die Wahl zwischen diesen beiden objektiven Zwecken.

Den Satz: Ich rücke den Genuß und die Hilfeleistung, also den ganzen für mein Wollen in Betracht kommenden Sachverhalt, oder den ganzen Gegensatz der Motive oder Zwecke, in objektive Beleuchtung, kann ich offenbar auch ersetzen durch den anderen: Ich rücke diesen Sachverhalt in eine allgemein menschliche Beleuchtung, ich betrachte ihn und lasse ihn in mir wirken sub specie humanitatis, unter dem Gesichtspunkt — nicht meiner Person und des „anderen", sondern der Menschheit. Indem ich dies tue, lautet die Frage nicht mehr: Was will ich als dieser individuell bestimmte Mensch? sondern sie lautet: Wenn ich mir vergegenwärtige, daß irgendwo in der Menschenwelt dies beides sich gegenübersteht, ein so beschaffener Genuß und die Rettung aus solcher Not, wenn ich dies beides zumal rein, und durchaus so, wie es ist, betrachte und wohl bedenke und auf mich wirken lasse, was sagt dazu mein „Wille"? Wie entscheide ich, was werte ich höher, was ist mir mehr, was also ziehe ich vor, den Genuß oder die Rettung des Unglücklichen? Angenommen, meine Antwort darauf lautet: Ich entscheide mich für das letztere, ich werte die Rettung des Unglücklichen höher, ziehe diese vor, so habe ich eben damit das Bewußtsein: Ich sollte die Hilfe leisten; ich sollte den Unglücklichen retten. Das „Ich sollte" ist also ein Wollen unter der Voraussetzung der objektiven Betrachtung oder der Betrachtung nicht unter dem Gesichtspunkte dieses Menschen, sondern des Menschen, des Menschen in mir und anderen, dessen was mich und andere, kurz, was den Menschen zum Menschen macht. Es ist die Stimme „des Menschen".

Darum ist ein solches „Ich sollte" doch nicht ohne weiteres ein sittlich richtiger Willensentscheid. Es kann dem Irrtum unterworfen sein. Ich kann mich nachträglich durch Tatsachen veranlaßt sehen, an die Stelle des „Ich sollte" ein entschiedenes „Ich durfte nicht" zu setzen. Vielleicht entdecke ich in unserem Falle, daß die Hilfsbedürftigkeit jenes Hilfsbedürftigen nur eine scheinbare war, oder ich sehe ein, der Hilfsbedürftige hätte sich

mit etwas Energie ſelbſt helfen können. Dann kann es geſchehen, daß nachträglich vielmehr die Verwirklichung meines individuellen Genuſſes mir als dasjenige erſcheint, was ich „ſollte".

Sondern — ſittlich richtig iſt das „Ich ſollte" lediglich, wenn es ein endgültiges, alſo nicht mehr aufhebbares iſt. Und daß es dies iſt, deſſen kann ich nur ſicher ſein, wenn ich alle dafür in Betracht kommenden Tatſachen befragt und in mir habe zur vollen Wirkung gelangen laſſen.

Damit nun ſind wir wiederum angelangt bei dem Ergebnis, das wir ſchon vorhin gewonnen haben. Iſt ſittlich richtig dasjenige Wollen, dem gegenüber ich ein endgültiges oder nicht mehr aufhebbares Bewußtſein des Sollens haben kann, und iſt das Bewußtſein des Sollens gleichbedeutend mit einem Bewußtſein des Wollens, das aus der reinen und vollen objektiven Betrachtung der möglichen Motive oder Zwecke des Wollens ſich ergibt, ſo iſt ſittlich richtig das rein und allſeitig objektiv bedingte Wollen, oder das Wollen, das durch den rein und vollkommen zur Wirkung gelangenden objektiven Wert aller möglichen bei demſelben in Betracht kommenden Zwecke bedingt iſt. Objektive Betrachtung der Zwecke iſt ja eben nach Obengeſagtem die Betrachtung der Zwecke unter dem Geſichtspunkt ihres reinen und vollen objektiven, durch keine ſubjektiven Faktoren getrübten Wertes.

Das ſubjektiv bedingte Wollen nannten wir auch, mit Kant, ein Wollen aus Neigung, wobei freilich das Wort „Neigung" ſeinen beſonderen Sinn hatte. Im Gegenſatz dazu können wir das rein objektiv bedingte Wollen, wiederum mit Kant, als das Wollen aus Pflicht bezeichnen. Das Bewußtſein der „Pflicht" iſt eben nichts anderes als das Bewußtſein des Sollens, das ſittliche Pflichtbewußtſein nichts anderes, als jenes endgültige Bewußtſein des Sollens, alſo das Bewußtſein des rein und allſeitig objektiv bedingten Wollens.

Sofern „Vernunft" überall nichts iſt als die Fähigkeit, objektiv, d. h. durch erkannte Tatſachen ſich beſtimmen zu laſſen, kann das pflichtgemäße Wollen ebenſowohl auch als das vernunftgemäße bezeichnet werden. Es iſt das endgültig oder abſolut vernunftgemäße, ſofern es rein und allſeitig objektiv beſtimmt iſt.

Nur müssen wir hier unterscheiden zwischen „Vernunft" und „Vernunft". Die „Vernunft", durch die das Bewußtsein des sittlichen Sollens gewirkt wird, ist nicht die theoretische, sondern die „praktische" Vernunft. Sittliche Forderungen sind also Forderungen der praktischen Vernunft. Dies heißt nichts anderes als: Sie sind Forderungen, die für uns aus der reinen objektiven Betrachtung und Wertung der möglichen Zwecke unseres Wollens sich ergeben.

Ist das „Ich sollte" oder das Bewußtsein der Pflicht endgültig oder unanfechtbar, so ist es nicht hypothetischer, sondern kategorischer Natur. Es ist eine kategorische Forderung, oder wie Kant sagt, ein kategorischer Imperativ. Alles sittliche Sollen, oder jede Forderung der „praktischen Vernunft" ist notwendig ein solcher kategorischer Imperativ. Das sittlich Geforderte soll jederzeit schlechthin sein.

Das Bewußtsein der Pflicht, oder der kategorische Imperativ des sittlichen Sollens, ist begleitet von einem Gefühl der Strenge, solange ihm die subjektiven Bedingungen des Wollens, die individuellen Neigungen oder Geneigtheiten, starken Widerstand entgegensetzen, solange also dem „Ich sollte" ein starkes und aufdringliches „Ich möchte" feindlich gegenübertritt. Diese Strenge schwindet aber, das „Ich sollte" wird zu einem freien, und das Wollen dessen, was ich soll, zu einem freudigen Wollen, in dem Maße, als die objektive Betrachtung und Bewertung der möglichen Ziele des Wollens, oder der möglichen Zwecke, in mir zur herrschenden Weise meines inneren Verhaltens wird, also diese Zwecke jedesmal von vornherein ihrem objektiven Werte gemäß in mir zu wirken vermögen. Die Strenge schwindet völlig, wenn diese objektive Betrachtung und Bewertung zu einer mir durchaus naturgemäßen, oder wenn sie in mir zum „Charakter" geworden ist.

Hierin besteht dann zugleich die vollkommene sittliche Gesinnung. Die sittliche Gesinnung, so sagte ich, sei diejenige, aus welcher das sittlich richtige Wollen natürlicher- oder notwendigerweise hervorgehe. Darnach besagt die vollkommene sittliche Gesinnung dies, daß in mir alle möglichen menschlichen

Motive oder Zwecke sich finden und die volle Motivationskraft haben, die sie ihrer Natur zufolge haben können; daß sie in mir sich finden — nicht nebeneinander, sondern als ein wohlgeordneter Zusammenhang; daß in diesem Zusammenhange jedem Motiv oder Zweck seine bestimmte Stelle angewiesen ist. Vollkommene sittliche Gesinnung ist, kurz gesagt, die höchste Lebendigkeit und das volle natürliche Gleichgewicht aller möglichen menschlichen Zwecke, ein Gleichgewicht in dem Sinne, daß jedes Motiv, dem ein höherer objektiver Wert zukommt, von selbst oder mit Selbstverständlichkeit sich überordnet jedem anderen von niedrigerem objektivem Werte.

Hierin können wir drei Momente unterscheiden, die wir schon gelegentlich andeutungsweise unterschieden haben. Alle möglichen menschlichen Zwecke sind in mir, dies heißt: Nichts, was für menschliches Werten und Wollen Bedeutung haben kann, ist mir fremd. Die vollkommene sittliche Gesinnung schließt demgemäß im letzten Grunde nichts Geringeres in sich, als daß alle Dinge und Menschen in mir vollkommen sich spiegeln und von mir in ihrem vollen Werte erfaßt werden. Ich müßte, wenn ich vollkommener sittlicher Gesinnung mich sollte rühmen können, alles kennen und alles genießen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein. Ich müßte mitzuerleben fähig sein, was irgend Menschen in sich erleben. Ich müßte vor allem volle Selbsterkenntnis besitzen, und den Wert oder Unwert jeder Weise mich selbst zu betätigen klar durchschauen. Ich müßte ebenso in mir gegenwärtig haben jede fremde Persönlichkeit, mit allem, was sie wert und unwert macht. Ich müßte mit einem Worte ein *Mikrokosmus* sein, ein getreuer Spiegel der Welt und Menschheit, oder eine Welt und Menschheit im kleinen. Meine Persönlichkeit müßte nicht nur reichen, sondern *absolut reichen Inhalt* haben.

Und das zweite Moment der vollkommenen sittlichen Gesinnung wäre dies, daß jeder dieser Inhalte meiner Persönlichkeit höchste Lebendigkeit und Wirkungskraft besäße. Die vollkommene sittliche Gesinnung ist zugleich höchste Lebendigkeit und *Stärke* der absolut reichen Persönlichkeit.

Und endlich das dritte Moment: Sind alle Inhalte der Persönlichkeit in jene sichere Ordnung oder jenes durchgängige Gleichgewicht gebracht, derart, daß dasjenige, was niedrigeren objektiven Wert besitzt, von selbst sich unterordnet, das, was höheren objektiven Wert besitzt, von selbst als das Übergeordnete oder Herrschende sich darstellt, dann ist die Persönlichkeit zugleich in sich einstimmig, mit sich in durchgängigem Einklang, innerlich frei.

Die Persönlichkeit von vollkommener Gesinnung, oder die sittlich ideale Persönlichkeit, ist also die vollkommen reiche, alles in sich befassende und hegende, die vollkommen starke und lebendige, und die vollkommen mit sich einstimmige oder innerlich freie.

Davon war schon einmal an anderer Stelle die Rede. Zugleich fügte ich dort hinzu, daß solche sittliche Gesinnung, soweit sie bestehe, auch in einem entsprechenden Gefühl, einem Gefühl des inneren Reichtums oder der inneren Weite, einem Gefühl der Lebendigkeit oder Kraft, einem Gefühl der Einstimmigkeit mit sich selbst oder der inneren Freiheit sich kundgebe. Das aus diesen Gefühlsmomenten sich ergebende Gesamtgefühl ist das Gefühl der geistigen und sittlichen Gesundheit, das volle sittliche Selbstgefühl. Dies Gefühl ist zugleich volles Welt- und Menschheitsgefühl.

Jene vollkommene sittliche Gesinnung, darum auch dies vollkommene Selbstgefühl zu haben, ist nun freilich keinem Menschen beschieden. Wer die vollkommene sittliche Gesinnung besäße, wäre nicht mehr ein Mensch, sondern der Mensch. Wir aber sind nur Menschen, d. h. Stücke „des" Menschen. Wir sind Menschen und haben Menschenwert, soweit wir an der sittlichen Gesinnung Anteil haben.

Das hier zuletzt Gesagte ist in vollem Ernste zu nehmen. Wir müssen uns hüten zu meinen, die sittliche Gesinnung sei etwas, das mit anderem zusammen den Wert der Persönlichkeit ausmache, so daß die sittliche Gesinnung wegfallen, und man doch im übrigen ein Mensch sein und Menschenwert haben könne. Wir dürfen aber andererseits ebensowenig meinen, daß im Menschen etwas sein und ihm inneren Wert verleihen könnte, das nicht mit zur sittlichen Gesinnung gehörte. Sittliche Gesinnung

ist ganz allgemein die Beschaffenheit des Menschen, die ihm sittlichen Wert verleiht. Und sittlicher Wert ist nichts anderes als Wert der Persönlichkeit, oder innerer Menschenwert. Es gibt in der Tat keine andere Möglichkeit, den sittlichen Wert zu bestimmen und von anderen Werten abzugrenzen, als die, daß wir als gleichbedeutend setzen: sittlichen Wert und Wert der Persönlichkeit. Alle Werte, von denen wir wissen, sind Werte entweder *für* den Menschen oder Werte *des* Menschen. Und die letzteren sind die sittlichen Werte.

Es gibt also nichts Wertvolles in der menschlichen Persönlichkeit, das nicht zur sittlichen Gesinnung gehörte. Wertvoll aber ist im Menschen alles, was in ihm ein Positives ist, was irgend eine Kraft, Regsamkeit, Lebendigkeit der Persönlichkeit in sich schließt; auch jede Lebendigkeit des Intellektes, jede Stärke und Weite des Gefühls. Auch dies also gehört zur sittlichen Gesinnung. Gewiß kann es eine gute Gesinnung geben auch im geistig Armen. Aber diese gute Gesinnung umfaßt dann doch nicht das, was sie im geistig Reichen zu umfassen vermag. Sie ist also nicht gute Gesinnung im vollen Sinne des Wortes. Allumfassend kann nun einmal die gute Gesinnung sein nur in demjenigen, der geistig alles umfaßt. Eine volle Persönlichkeit und demnach eine volle *sittliche* Persönlichkeit könnte also nur derjenige sein, der auch alles mögliche menschliche Wissen und Fühlen in sich schlösse, und in dem dies die größte Stärke und Deutlichkeit und die vollste Einstimmigkeit mit sich selbst besäße. Von allem dem kann aber im einzelnen Menschen immer nur ein Teil sich finden.

Innerhalb der sittlichen Gesinnung können wir verschiedene Seiten unterscheiden, und als einzelne Tugenden bezeichnen. „Tugend" ist dann freilich nicht, was man wohl gelegentlich so nennt; d. h. nicht dies, daß man nichts Böses tut, niemand schadet, nicht durch sein Handeln den Frieden des Einzelnen oder der Gesellschaft stört. *Solche* Tugend ist vielleicht nichts anderes als geistiger und sittlicher Tod; ihr Lobpreis Egoismus oder Gedankenlosigkeit. Wie viel Tugendgerede und wie viel sittliche Entrüstung aber entstammt diesen beiden Quellen. Wie oft ist

mit dem Lob der „Tugend" nur dies gesagt, daß uns eine bestimmte Weise des Verhaltens von Menschen in unserem ruhigen Lebensgenuß, unserem Behagen, unserer Sicherheit, unserer vielleicht bevorzugten Stellung oder in unserer Herrschaft über Menschen ungestört läßt; mit der sittlichen Entrüstung nur dies, daß wir uns darin gestört finden. Oder wir meinen mit unserem Lob oder unserer Entrüstung nur, daß ein Verhalten einem eingewurzelten Vorurteil, oder dem, was bei der Menge in Geltung ist, entspricht oder widerspricht. Und ist dies auch nicht der Fall, so achten wir doch bei unserem sittlichen Urteil oft nur auf das äußere Tun, und sind zu träge zuzusehen, was in der Persönlichkeit Gutes, Gesundes, Tüchtiges, das wir anerkennen müßten, sich findet und dem Tun zugrunde liegt.

Sondern — Tugend ist Tüchtigkeit, innere Lebenskraft. Tugendhaft ist man immer nur durch das, was man ist, nie durch das, was man nicht ist. Der Verbrecher kann tugendhafter sein als Dutzende von den „Tugendhaften".

In der Natur der sittlichen Gesinnung liegt es dann freilich auch, wo sie kann, sich zu betätigen. Sie betätigt sich, wenn sie kraftvoll ist, im Wollen, und sofern die äußeren Bedingungen gegeben sind, in der Tat. Insofern gilt dann auch: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Aber wichtiger bleibt das Umgekehrte: Die Früchte können aus mancherlei Gründen verkümmern, und doch der Baum in Stamm und Wurzeln gesund sein; Lebenskräfte und gesunde Säfte können in ihm wirken.

Dies aber ist es, worauf überall letzten Endes die sittliche Beurteilung gerichtet ist.

Sechster Vortrag.

Die obersten sittlichen Normen und das Gewissen.

Wir gehen hier unmittelbar weiter in dem Gedankengang des letzten Vortrages:

Wenn es so ist, wie wir dort gesehen haben, welche allgemeinste sittliche Normen oder Regeln ergeben sich daraus?

Sittlich richtig, so sahen wir, ist der objektiv gültige Willensentscheid. Richtig, d. h. so beschaffen, wie sie beschaffen sein soll, ist überhaupt jede Weise unseres inneren Verhaltens, die objektiv gültig ist, d. h. die der Art ist, daß wir durch keine klar erkannte, in reine objektive Beleuchtung gerückte, und rein und vollkommen objektiv gewürdigte Tatsache genötigt sein können, sie wiederum aufzuheben oder zu verurteilen.

Darnach muß eine oberste sittliche Regel lauten: Entscheide dich wollend, verhalte dich überhaupt innerlich jederzeit so, daß die Gefahr einer solchen Wiederaufhebung oder Verurteilung nicht besteht. Mit einem Worte: Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines inneren Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst.

Diese Forderung, daß ich in meinem inneren Verhalten jederzeit mir solle treu bleiben können, ist nicht gleichbedeutend mit der Forderung: Bleibe jederzeit dir selbst in deinem inneren Verhalten treu. Die letztere Forderung wäre nicht sittlich, sondern unsittlich.

Gewiß müßten wir absolut uns selbst innerlich treu bleiben, wenn wir vollkommene Menschen wären. Aber wir sind unvollkommene, kurzsichtige, irrende Menschen. Wir sollen unbedingt

treu ſein dem, was gut und wahr iſt. Und wir ſollen demnach auch treu ſein uns ſelbſt, ſofern wir gut und im Beſitze der Wahrheit ſind, oder ſofern wir ſittliche und erkennende Perſönlichkeiten ſind. Nimmer aber ſollen wir treu ſein dem Unſittlichen und dem Irrtum in uns, oder treu uns ſelbſt, ſofern wir mit dem ſittlichen Mangel behaftet, dem Böſen und dem Irrtum unterworfen ſind.

Der ethiſche Standpunkt einer ſolchen unbedingten Treue gegen mich ſelbſt wäre das unmittelbare Gegenſtück jenes ethiſch niedrigen Standpunktes der unbedingten Treue gegen andere, des Standpunktes der unbedingten „Herren"- und „Mannentreue", der unbedingten Treue gegen Einzelne, den Stand, die Geſellſchaft, den Staat, das Vaterland, gegen „Kaiſer und Reich"; des ehr- und gewiſſenloſen Standpunktes, der ſo prahleriſch in dem „Right or wrong, my country" ſich ausſpricht. — Doch von dieſem Sklavenſtandpunkt war, obzwar unter anderem Namen, in unſerem vierten Vortrag die Rede.

Kehren wir zurück zur „Treue gegen mich ſelbſt".

Ich ſoll bei meiner Überzeugung bleiben, wenn ſie ſich bewahrheitet. Ich ſoll ebenſo, was ich mir vorgenommen habe, feſthalten, wenn es ſittlich iſt. Ich ſoll das Verſprechen, den Vertrag, den Eid halten, wenn das, was ich verſprochen, vertragsmäßig auf mich genommen, beſchworen habe, recht iſt. Dagegen bin ich ſittlich verpflichtet, meine Überzeugung zu *ändern*, in meinem Wollen mir *untreu zu werden*, das Verſprechen, den Vertrag, den Eid zu *brechen*, wenn ſie *Unſittliches* zum Inhalte haben, oder ich ihren Inhalt als unſittlich erkenne.

Dies hindert nicht, daß ich in jedem Falle ſolcher Untreue Tadel und vielleicht ſchweren ſittlichen Tadel verdiene. Aber ich verdiene dann ſolchen Tadel nicht wegen der Untreue, ſondern lediglich, weil ich ſo mich verhalten habe, daß ich mir untreu werden *mußte*, d. h. weil ich etwa das verſprochen oder eidlich gelobt habe, was ich nicht verſprechen oder eidlich geloben *durfte*. Wäre ich mir treu, bliebe ich bei meiner Überzeugung, meinem Vorſatz, meinem Verſprechen, ſo würde ich zu dem Irrtum oder dem Unrecht, das ich begangen habe, ein *höheres* Unrecht *hinzufügen*.

Was läßt uns doch die Untreue gegen uns selbst innerlich so verletzend erscheinen? Diese Frage ist eine psychologisch und ethisch gleich bedeutsame. Es sind aber dabei zwei Momente zu unterscheiden. Das eine Moment tritt rein heraus bei der Untreue gegen mich selbst, wie sie am einfachsten in der Preisgabe eines von mir gefällten Urteils sich verwirklicht. Das andere in der Lüge. Beides vereinigt sich in dem nicht gehaltenen Versprechen.

Ich nehme einen einfachen Fall jener intellektuellen Untreue gegen mich selbst. Ich habe mir in einer, vielleicht nicht allzu wichtigen Sache eine feste Meinung gebildet. Jetzt erfahre ich, daß ich mich geirrt habe. Dann ist auch schon das Bewußtsein dieses bedeutungslosen Irrtums für mich eine unerfreuliche Sache. Das Urteil, das ich einmal gefällt habe, wirkt in mir nach. Es besteht für mich eine Nötigung, was ich einmal geglaubt habe, weiter zu glauben. Indem ich jetzt das Urteil preisgebe, oder dem einmal vollzogenen Akt des Glaubens einen anderen, damit unverträglichen entgegenstelle, gerate ich zu dieser Nötigung, oder — sofern diese Nötigung in mir besteht, oder eine Nötigung ist, mich in bestimmter Weise zu betätigen, — zu mir selbst oder einer natürlichen Weise meiner Betätigung in Widerspruch. Ich verneine mich selbst, handle in gewisser Weise meiner Natur zuwider. Und diesen Widerspruch, diese Selbstverneinung, dies „Naturwidrige" verspüre ich als etwas Peinliches, Verletzendes, mein Selbstgefühl Schädigendes. Ich „schäme" mich meines Irrtums.

Dieser Widerspruch und demnach auch dies Gefühl der Beschämung steigert sich und vertieft sich, wenn es sich um eine tiefer in meiner Persönlichkeit gegründete Überzeugung handelt; sei es eine Überzeugung, die ich auf Grund eigener Erfahrungen und eigener Denktätigkeit nicht ohne Mühe gewonnen habe, sei es eine solche, etwa religiöse oder politische oder sittliche Überzeugung, die mir durch Erziehung und Umgebung angeeignet wurde, und die dann Gelegenheit gehabt hat, in mir mit allen möglichen Lebensinteressen sich zu verweben. Verneinung einer solchen Überzeugung ist in höherem Grade Verneinung meiner

Perſönlichkeit. Die Nötigung dazu ſchließt eine Minderung meines Selbſtgefühles, eine Demütigung in ſich, die um ſo fühlbarer iſt, je tiefer und allſeitiger feſtgewurzelt in mir die Überzeugung war.

Andererſeits iſt dies Gefühl der Demütigung notwendig um ſo ſtärker, je mehr meiner individuellen Natur zufolge innere Vorgänge oder Zuſtände, die einmal in mir zuſtande gekommen ſind, in mir nachzudauern oder nachzuwirken pflegen; je mehr ich zu denjenigen gehöre, in deren Weſen es liegt, das einmal Gewonnene und in den Beſtand der Perſönlichkeit Eingefügte feſtzuhalten; kurz, je mehr es in meiner Natur liegt, mir ſelbſt treu zu ſein.

Das hier Geſagte können wir verallgemeinern. Unſere eigene Vergangenheit iſt für uns niemals bloß vergangen, ſondern alles, was in uns war, wirkt in uns nach. Es iſt ſeiner Tendenz nach für uns zugleich ein Gegenwärtiges. Es erſtreckt ſich mit ſeiner Wirkung in die Gegenwart hinein. Jede Betätigung unſerer ſelbſt, jede Weiſe unſeres Verhaltens, die einmal ſtattgefunden hat, wird zur Tendenz oder Dispoſition, uns weiterhin in gleicher Weiſe zu betätigen oder zu verhalten. Es gibt in uns ein Geſetz der Trägheit oder Beharrung, eine Tendenz der Fortdauer jeder Art des inneren Verhaltens, des Feſthaltens an jeder einmal vollzogenen Weiſe der Betätigung unſerer Perſönlichkeit, eine natürliche „Pietät“ gegen unſere eigene Vergangenheit, einen Konſervativismus unſeres inneren Weſens, kurz ein allgemeines Geſetz der „Treue gegen uns ſelbſt“.

Dies Geſetz gilt insbeſondere auch hinſichtlich der Akte des Wollens, der Entſchlüſſe, der praktiſchen oder ſittlichen Maximen. Es widerſtrebt unſerer Natur, einen Entſchluß zu widerrufen, es koſtet uns Selbſtüberwindung, eine praktiſche und vor allem eine ſittliche Maxime aufzugeben. Und dies jedesmal um ſo mehr, je mehr unſere ganze Perſönlichkeit bei dem Entſchluſſe oder der Maxime beteiligt iſt, je mannigfachere Motive dabei mitgewirkt haben.

Zugleich zeigt ſich doch hinſichtlich des Grades, in dem alle ſolche Weiſen des inneren Verhaltens von den einzelnen Indi-

viduen festgehalten werden, ein weitgehender Unterschied. Wir sehen die einen ihrer Natur nach geneigt zu zäherem Festhalten, während die anderen leichter ihre eigene Vergangenheit preisgeben. Wir sehen die einen in größerem, die anderen in geringerem Grade „treu gegen sich selbst."

Und dieser Unterschied ist für unsere Bewertung der Persönlichkeit nicht belanglos. In der starken Nachdauer der einmal vollzogenen Weise des inneren Verhaltens, im Streben der Persönlichkeit, jede Weise ihrer inneren Betätigung festzuhalten, liegt eine Stärke der Persönlichkeit und ihrer Lebensbetätigungen. Es offenbart sich darin innere Lebenskraft. Und solche Stärke oder Kraft hat Wert, und gibt der Persönlichkeit Wert. Sie hat diesen Wert für jedermann. Dem fehlt in unser aller Augen etwas Wesentliches, wir nennen ihn nicht einen „Charakter" im spezifischen Sinne dieses Wortes, der einmal gewonnene Überzeugungen, vor allem solche, die ins Ganze der Persönlichkeit und ihrer Interessen tiefer einschneiden, rasch sich aneignet, um sie ebenso rasch wieder preiszugeben, den es gar nichts kostet, wichtige Entschlüsse ohne zwingende Gründe wiederum fallen zu lassen, der, was er soeben geliebt hat, leichten Herzens wegwirft, wo er soeben gehaßt hat oder vom Zorn erfaßt war, allzuleicht wiederum sich versöhnt zeigt. Auch wo eine Weise des inneren Verhaltens, eine Überzeugung, ein Entschluß, eine Maxime, irrtümlich ist, scheint uns doch die Kraft des Festhaltens an sich betrachtet wertvoll. Ist der Akt der Selbstverneinung notwendig, dann soll er, so meinen wir, doch nicht mühelos geschehen.

Kostet es uns aber schon — je nach der größeren oder geringeren Neigung zur Treue gegen uns, in größerem oder geringerem Grade — Mühe, eine Überzeugung, einen Entschluß, eine Maxime innerlich preiszugeben, so kostet es uns weitere Mühe, diese Preisgabe oder diese Verneinung unserer selbst zu bekennen. Wie mancher, der eine wissenschaftliche Überzeugung innerlich aufgegeben hat, weigert sich doch dies zuzugestehen. Oder ich bin dazu gelangt, ein eigenes Verhalten als unrecht zu erkennen. Anderen gegenüber aber suche ich es mit allen Mitteln zu rechtfertigen.

Auch dies iſt wohl verſtändlich. Jedes Wiſſen von dem, was in anderen vorgeht, iſt, wie wir ehemals ſahen, ein eigenes Miterleben. Jedes Urteil eines anderen, von dem wir Kenntnis haben, iſt für uns gleichbedeutend mit einer Nötigung, eben dies Urteil zu vollziehen. Wir unterliegen dieſer Nötigung, wir glauben blind, wenn ſich in uns nichts dagegen regt. So glauben Kinder blind.

Aber auch, wenn ich der Nötigung, ein fremdes Urteil in mir nachzuerzeugen, nicht unterliege, vielmehr ihr mein eigenes entgegengeſetztes Urteil mit Beſtimmtheit entgegenhalte, ſo verſpüre ich doch die nötigende Kraft des fremden Urteils. Ich werde derſelben in ſolchem Falle inne in dem Gefühl des Gegenſatzes oder des Konfliktes zwiſchen dem fremden und meinem eigenen Urteil. Das fremde Urteil könnte nicht dies Gefühl in mir wecken, wenn es nicht in mir dem eigenen Urteil entgegenträte, wenn nicht in ihm eine Tendenz läge, an die Stelle meines eigenen Urteiles zu treten, wenn es alſo nicht der Tendenz nach gleichfalls mein eigenes Urteil wäre.

Hierin liegt ein Seitenſtück zu dem oben Geſagten: Ich meinte, unſere eigene Vergangenheit ſei für uns nicht bloß vergangen, ſondern ſie rage in die Gegenwart hinein, oder bilde einen wirkſamen Faktor in unſerer gegenwärtigen Perſönlichkeit. Dieſen Satz ergänzen wir durch den anderen: Das innere Verhalten der fremden Perſönlichkeit, von dem wir wiſſen, iſt der Tendenz nach ein eigenes. Der Inhalt der fremden Perſönlichkeit, von dem ich Kenntnis habe, iſt unmittelbar ein wirkſamer Faktor in mir. Es beſteht eine Einheit der voneinander wiſſenden Individuen, die der Einheit eines und desſelben Individuums in verſchiedenen Zeiten durchaus analog iſt. — Man ſieht, daß ich hiermit nur die ehemals beſprochene allgemeine Tatſache der „Sympathie“ noch einmal feſtſtelle.

Dieſe allgemeine Tatſache nun kommt auch zur Wirkung, wenn ich von einem fremden Urteil weiß, das über mich gefällt wird. Habe ich die Änderung einer Überzeugung oder die Aufgabe eines Entſchluſſes, ein begangenes Unrecht, bekannt, ſo habe ich damit bewirkt, daß der andere in ſich dieſe in mir vollzogene

Verneinung meiner selbst *miterlebt*. Und indem ich davon weiß, erlebe ich wiederum diese von dem anderen miterlebte Verneinung meiner selbst *in mir* mit. Ich erlebe sie also doppelt. Ich sehe mich nicht nur unmittelbar, sondern außerdem in einem Spiegel. Es ist zu meiner ursprünglichen Selbstverneinung in diesem Akte der „*reflexiven Sympathie*" eine zweite Verneinung meiner selbst verstärkend hinzugetreten.

Diese zweite Verneinung meiner selbst, diese Spiegelung meiner in einem anderen, dieser Akt der reflexiven Sympathie, hat aber eine besondere Kraft: Die Selbstverneinung ist darin zu einer objektiven, von mir unabhängig bestehenden Tatsache geworden. Über mich selbst kann ich mich täuschen. Ich kann mich entschuldigen. Ich kann mir vorreden, die Verneinung meiner selbst sei keine solche. Dagegen muß ich die Tatsache der Negation meiner selbst, die ich *in dem anderen ins Dasein gerufen habe*, die Tatsache, daß der andere mich als einen seiner Überzeugung oder seinem Entschluß Untreugewordenen, als einen mit seiner eigenen Vergangenheit im Widerspruch Stehenden betrachtet, nachdem sie einmal besteht, als bestehend einfach *anerkennen*. Sie kann, wie jede objektive Tatsache, nicht beliebig aus der Welt geschafft werden.

Oder anders gesagt: Ich kann den eigenen Vorwurf gegen mich unterdrücken. Über den Vorwurf aber, den andere in ihrem Bewußtsein gegen mich erheben, bin ich nicht in gleicher Weise Herr. Er ist nun einmal da, und so oft ich daran denke, unterliege ich der Nötigung, ihn, so wie er eben ist, in mir mitzuerleben.

Es begreift sich, daß der Entschluß in solcher Weise die Verneinung meiner selbst sozusagen aus der Hand zu geben und zur objektiven, meinem Willen entrückten Tatsache zu machen, mir schwer fällt. Und er muß mir um so schwerer fallen, je stärker in mir der Trieb ist, mir selbst treu zu sein, oder was einmal in mir sich vollzogen hat, festzuhalten. Andererseits um so mehr, je mehr meiner Natur zufolge das innere Verhalten derer, denen gegenüber ich das Bekenntnis ablege, in mir widerklingt, je stärker also in mir das Moment der „*Sympathie*"

iſt, ſei es überhaupt, ſei es dieſen beſtimmten Perſonen gegenüber.

Ich ſagte oben, in jener Treue gegen mich ſelbſt, dem inneren Feſthalten, der inneren Nachhaltigkeit liege eine Stärke meines Weſens. Nicht minder nun liegt eine Stärke meines Weſens in dem lebhaften und wirkungskräftigen Miterleben deſſen, was in anderen geſchieht. Es liegt alſo eine ſolche Stärke meines Weſens, es liegt ein Moment des „Charakters" insbeſondere auch in der Energie der „reflexiven Sympathie", vermöge welcher ich die Verneinung, die andere an mir vollziehen, in mir miterlebe.

Und dieſe Stärke offenbart ſich mit jener zugleich in der Heftigkeit des Widerſtrebens gegen dieſe Verneinung meiner ſelbſt durch andere, alſo in der Heftigkeit des Widerſtrebens gegen das Bekenntnis, daß ich mich geirrt habe, daß ich einer Überzeugung untreu geworden ſei, daß ich einen Entſchluß aufgegeben habe, daß ich eine eigene Handlung oder Maxime verurteile. Und wie jene Stärke, ſo iſt dieſe an ſich betrachtet ſittlich wertvoll. Ein an ſich ſittlich Wertvolles liegt alſo, wie dem Widerſtreben gegen die Aufgabe einer einmal vollzogenen inneren Verhaltungsweiſe, ſo auch dem Widerſtreben gegen das Bekenntnis derſelben zugrunde.

Aber jene wie dieſe Stärke kann zur Schwäche werden. Vielmehr ſie iſt Schwäche, immer wenn ich dadurch in meinem Verhalten einſeitig beſtimmt werde; d. h. wenn ich aus Treue gegen mich ſelbſt und aus Scheu vor dem Vorwurf anderer der beſſeren intellektuellen oder ſittlichen Einſicht mich verſchließe, oder das Bekenntnis der Selbſtkorrektur verweigere.

Es bekundet ſich eine Stärke meines Weſens eben auch darin, daß ich der beſſeren Einſicht in mir vollen Raum und volle Wirkung verſtatte. Und es iſt dies eine Stärke höherer Art, eben darum, weil ſie eine Stärke der beſſeren oder vollkommeneren Einſicht iſt. Es iſt die Stärke der Wahrhaftigkeit gegen mich und andere.

Dieſe Stärke nun fehlt demjenigen, der ſich nicht entſchließen kann, einen einmal gefaßten Entſchluß aufzugeben, oder eine von

ihm begangene Tat zu verurteilen. Sie fehlt auch demjenigen, der an sittlichen, religiösen, sozialen, politischen Anschauungen, an irgend welchen Grundsätzen und Gewohnheiten des Denkens und Wollens, die ihm einmal durch Erziehung, Umgebung, Stand, Kirche, Nationalität zu eigen geworden sind, starr festhält, und darüber die Freiheit des Blickes verliert für die Tatsachen und die Anschauungen anderer, für die klare Auffassung und gerechte Beurteilung derselben, durch die er eines Besseren belehrt oder zum mindesten in seiner Sicherheit erschüttert werden könnte; oder der über solchem Festhalten der Fähigkeit verlustig geht, Wertvolles, das jenseits der Grenzen seiner Anschauungen, Grundsätze, Gewohnheiten liegt, frei sich anzueignen und in sich zu verarbeiten. Es fehlt ihm die Stärke der Wahrhaftigkeit.

Solche Treue gegen sich selbst, solche „Pietät", solche „Festigkeit" und „Zuverlässigkeit" des „Charakters" werden wir fortfahren an sich wertvoll zu nennen. Zugleich müssen wir aber die darin liegende Enge, die geistige und moralische Trägheit, Stumpfheit, Borniertheit, Unwahrhaftigkeit, beklagen und verurteilen. Wer gar aus solcher „Treue gegen sich" die einmal gewonnenen Anschauungen und Gewohnheiten des Denkens und Handelns um jeden Preis festhalten will, hält sich geflissentlich in geistiger und sittlicher Enge. Er betrügt wissentlich sich selbst, ertötet in sich den Wahrheitssinn. Solche Treue wird zum Verrat an der eigenen Persönlichkeit, so wie die unbedingte Treue gegen andere zum Verrat wird gegen diese anderen, die unbedingte Treue gegen das Vaterland, wofern darunter etwas anderes verstanden wird als die unbedingte Treue gegen sein sittliches Wohl, zum Vaterlandsverrat.

Man bleibt in solcher „Treue" der armen und engen Persönlichkeit treu und betrügt sich um die Persönlichkeit, d. h. um die reichere, freiere, sittlichere Persönlichkeit. Und diejenigen endlich sind in Gefahr zu Verbrechern an der Menschheit zu werden, die solche „Treue" in anderen zu erhalten sich bemühen oder gar sie zum Fanatismus, zum religiösen oder politischen, steigern, mögen sie damit auch andere, vermeintlich hohe, Zwecke zu erreichen suchen. Fühlt man in solcher „Treue" sich selbst stolz

und groß, so vergesse man doch nicht, daß auch Kinder in ihrem Eigensinn sich groß fühlen, und daß auch der Narr und der Verbrecher sich groß fühlen kann, wenn er derjenige, der er nun einmal ist, auch weiterhin sein will.

Vielleicht spricht der Einzelne, der in solcher Weise sich selbst treu ist, von einem „Rechte der Individualität". Er täte gut, statt dessen von einem Rechte der Narrheit, der Beschränktheit, der geistigen und moralischen Schwäche zu sprechen. Und ein solches Recht gibt es nicht. Oder man fühlt sich als „Übermensch", während man doch vielmehr Grund hätte sich als recht kleinen, schwachen und irrenden Menschen zu fühlen. Man hat vielleicht nur von der Herde der „Herdenmenschen" sich verirrt, und damit den inneren Halt verloren, den man an der Herde haben könnte, und macht nun aus der Not eine Tugend, füllt die innere Leere aus mit Selbstverherrlichung. — Dabei rede ich nicht von dem Unglücklichen, der jenes Wort geprägt hat.

Gewiß gibt es ein Recht der Individualität. Jede Individualität hat Recht nach Maßgabe des positiv Menschlichen, das sie in sich trägt. Jede Stärke und Größe in einem Menschen ist wertvoll und hat ihr Recht an ihrer Stelle im Ganzen der Persönlichkeit. Aber damit ist zugleich gesagt, daß alles Recht der Individualität ein relatives ist, und nur die Persönlichkeit, d. h. die vollendet sittliche, die absolut inhaltvolle, ein absolutes Recht besitzt. Und was den „Übermenschen" betrifft, so steht schwerlich eine Tatsache fester als die, daß wir alle froh sein können, wenn wir es dazu gebracht haben, einigermaßen Menschen zu sein. Das Höchste, was wir Menschen denken können, ist „der" Mensch. Und zu dieser Höhe reicht keiner der Menschen.

Angenommen nun, ich besitze die Freiheit gegen mich, die — nicht ohne Kampf, aber mit um so größerer Klarheit und Sicherheit die beschränkte eigene Persönlichkeit preisgibt um der reicheren und sittlicheren willen. Dann verkehrt sich auch die Wirkung jener „reflexiven Sympathie" in ihr Gegenteil. Ich will jetzt nicht mehr, daß andere sich täuschen über diese Preisgabe. Sondern ich will derjenige, der ich bin, d. h. eben der-

jenige, der die beſſere Einſicht gewonnen hat, und darum ſich ſelbſt, ſeine Anſchauung, ſeinen Entſchluß, ſeine Maxime, negiert, auch ſcheinen. Es iſt mir die Untreue gegen mich ſelbſt unerträglich, die in der Lüge beſteht.

Auch die Lüge iſt Untreue gegen mich, Aufgabe meines eigenen Weſens. Und ich fühle ſie als ſolche. Ein Grund hierfür liegt ſchon im vorhin Geſagten. Das Bewußtſein, ein anderer glaube das, wovon ich das Gegenteil weiß oder meine, iſt in mir ſelbſt eine Nötigung zu einem entſprechenden eigenen Glauben. Dieſe Nötigung ſetzt ſich meinem Wiſſen entgegen und wird von mir als eine Selbſtverneinung verſpürt.

Dazu kommt aber bei der Lüge das andere, und für ſie eigentlich charakteriſtiſche: Belüge ich jemanden, ſo wecke ich in ihm nicht nur einen Glauben, der meinem eigenen Glauben oder meinem wirklichen oder vermeintlichen Wiſſen entgegengeſetzt iſt, ſondern ich erzeuge in ihm das Bewußtſein, ich wolle, daß er dieſen Glauben habe, das Bewußtſein, ich wolle in meinen Worten meinen tatſächlichen Gedanken Ausdruck geben. Dies mein Wollen wird aber in ihm zu einem tatſächlichen eigenen Wollen: Er will, daß ich ſage, was ich denke. Und dies Wollen nun erlebe ich wiederum in mir nach; aber als ein objektiviertes Wollen. Durch dieſe Objektivierung wird es zum Sollen oder zur Verpflichtung. Das in meinen Worten — wenn nicht meiner Abſicht zufolge, ſo doch für den anderen — liegende Wollen — nämlich in meinen Worten meine Gedanken auszuſprechen — nimmt den Weg in das Bewußtſein des anderen hinein, und kommt aus dieſem zu mir zurück, aber nicht mehr als ſpontanes Wollen, ſondern als Verpflichtung. Es hat, indem es das Bewußtſein des anderen paſſierte, dieſe Färbung oder dieſen Charakter angenommen.

Und dieſer Verpflichtung nun widerſetze ich mich, wenn ich lüge. Und ich tue dies nicht, weil ein Unglück es ſo will. Sondern ich ſelbſt habe dieſe Verpflichtung geſchaffen. Ich bin nicht nur verpflichtet, ſondern ich habe durch mein bewußtes Tun mich ſelbſt verpflichtet. Und dieſer Verpflichtung, die ich mir auferlegt habe, dieſer durch mich ſelbſt ins Daſein gerufenen

Forderung an mich handle ich bewußt zuwider, indem ich lüge. Damit verneine ich mich im Grunde meines Weſens, vernichte meine innere Freiheit, tue bewußt mir und meinem Selbſtbewußtſein Abbruch. Daraus verſtehen wir das tiefgehende Gefühl der Erniedrigung oder Beſchämung, das die Lüge begleitet.

Es iſt aber einleuchtend, daß dieſe Wirkung um ſo ſtärker, alſo das Gefühl dieſes Widerſpruches mit mir ſelbſt um ſo heftiger und unerträglicher ſein, ich alſo der Lüge um ſo mehr innerlich widerſtreben muß, je ſtärker meine Perſönlichkeit gegen ſolche Verneinung reagiert, je geſunder und lebenskräftiger ich alſo innerlich bin, und je mehr ich demnach dasjenige, was ich bin, wirklich ſein, d. h. in jeder Weiſe meiner Betätigung frei und mit mir einſtimmig mich betätigen und fühlen will. Andererſeits muß mich die Lüge um ſo ſchwerer bedrücken, je mehr ich das innere Geſchehen in anderen, vor allem in demjenigen, den ich belüge oder belügen ſoll, in mir als etwas für mich Bedeutſames miterlebe. Endlich muß mir die Lüge im einzelnen Falle um ſo mehr widerſtreben, je mehr das Glauben oder Wiſſen, das ich lügend verneine, in meiner eigenen Perſönlichkeit wurzelt oder inhaltlich für mich bedeutſam iſt.

Hierin, in dieſer Bedeutung der Lüge als eines Symptomes meines Weſens, als eines Zeichens der Schwäche, des Mangels an Selbſtachtung und zugleich an Achtung vor anderen, endlich auch als eines Zeichens der Oberflächlichkeit oder Gedankenloſigkeit, die es mit der Bedeutung deſſen, was den Gegenſtand des eigenen Glaubens oder Wiſſens ausmacht, mit dem Wert, den Überzeugungen um ihres Inhaltes willen für die Perſönlichkeit haben mögen, leicht nimmt, in dieſem Sachverhalt liegt das Verwerfliche der Lüge.

Daraus erhellt zugleich das Unrecht des Verſuchs, das freie Bekenntnis von Überzeugungen zu verbieten. Ich ſetze dabei voraus, daß ſie wirkliche, ehrliche Überzeugungen ſeien. Je mehr ſie dies, und je mehr ſie zugleich tiefgehende, grundſätzliche, das ganze Denken eines Menſchen beherrſchende Überzeugungen ſind, um ſo ſtärker iſt in dem ſittlich Geſunden der Drang der Mitteilung an andere und der Gewinnung anderer. Und um ſo

mehr ist die Hemmung dieses Dranges eine sittliche Schädigung, vergleichbar der körperlichen Schädigung durch gewaltsame Hinderung des freien Atmens.

Hier steht in der Tat ein unaufhebbares „Recht der Individualität" in Frage. Meine Überzeugung mag irrtümlich sein. Dann besteht das Recht anderer, ihre bessere Überzeugung dagegen zu setzen. Vielleicht ist sie auch in ihren Folgen schädlich; wohl gar geeignet, den Bestand der Gesellschaft, des Staates, der Kirche, ich meine dessen, was daran sittlich ist, zu bedrohen. Dann muß meine Überzeugung ausgerottet werden. Aber dazu gibt es nur ein einziges Mittel: Man zeige mir meinen Irrtum; man beweise das höhere Recht der entgegengesetzten Überzeugung; wenn es möglich ist, durch die Tat. Man mache ihr höheres Recht auf jede Weise eindringlich.

Niemals aber kann es ein Recht geben, den Menschen zur Lüge zu zwingen. Und Lüge ist es auch, wenn ich schweigend es geschehen lasse, daß man mich für anderen Sinnes hält, als ich es bin; oder wenn ich dem Drange, das, was ich für wahr halte, und wovon ich durchdrungen bin, zu bekennen und mitzuteilen, aus Rücksicht auf ein Machtgebot, um des lieben Friedens willen, wegen irgendwelcher Vorteile, unterdrücke; wenn ich in sittlicher Feigheit das Beste, was ich habe, die Möglichkeit der Achtung vor mir selbst, solchen Rücksichten opfere.

Dazu kommt dies: Wer von anderen Unwahrhaftigkeit fordert, kann auch in sich selbst nicht wahrhaftig sein. Wer von anderen fordert, daß sie ihre Überzeugungen unterdrücken, belügt sich oder andere, wenn er vorgibt, was er selbst predige, entstamme dem Drange seiner eigenen Überzeugung; was er für recht und gut erkläre, das erkläre er dafür lediglich, weil er es als recht und gut erkenne. Denn damit würde er unweigerlich das Recht, ja die Pflicht anderer anerkennen, auch ihrerseits zu bekennen, was sie für recht und gut halten. Tut er dies nicht, erwartet er, daß ich der Gewalt weichend, also aus egoistischen Motiven, meine Überzeugung unterdrücke, so erkennt er damit ein Recht an, überhaupt Überzeugungen egoistischen Motiven zu opfern. Und dann habe ich ein Recht zur Annahme,

daß auch bei ihm egoiſtiſche Motive, etwa der Habſucht, der Ehrſucht, der Herrſchſucht, im Spiele ſind. Wir dürfen mit aller Beſtimmtheit ſagen: Es iſt unmöglich, daß jemand die Kundgabe einer fremden Überzeugung von dem, was wahr und recht iſt, verbiete, und zugleich der Wahrheit gemäß verſichere, was er wahr und recht nenne, das nenne er ſo, weil es in ſeinen Augen wahr und recht ſei. Nur wer aus dem Geiſt der Lüge ſtammt, kann das Opfer der Überzeugung und des Gewiſſens fordern oder als „löbliche Unterwerfung" preiſen.

Und noch mehr: Der Weg zur Wahrheit geht durch Irrtümer. Die echte Wahrheitserkenntnis iſt diejenige, die die falſche Überzeugung überwunden hat. Im Streit der Überzeugungen muß die Wahrheit ſich bewähren. Wer dieſen Streit verbietet, will alſo die echte Wahrheitserkenntnis nicht. Wollte er ſie, dann wäre ihm jede Kundgabe einer Überzeugung umſo willkommener, je offener ſie iſt.

Und endlich: Auch die irrtümlichſte Überzeugung kann eine Wahrheit in ſich ſchließen. Und gewinnen Ideen, Überzeugungen von dem, was ſein ſoll, Forderungen, in einer Zeit Macht über viele Gemüter, ſo wird darin immer etwas Berechtigtes liegen, das ihnen dieſe Macht verleiht. Dann iſt es Pflicht, dieſem Berechtigten ſorgfältig und ernſtlich nachzuſpüren und ſein Recht anzuerkennen und — Abhilfe zu ſchaffen. Wer ſtatt deſſen mit Gewaltandrohungen vorgeht, wer den Strom, ſtatt ihn in richtige und vielleicht ſegensreiche Bahnen zu leiten, gewaltſam eindämmen will, handelt zugleich unrecht und — töricht. Es iſt Gefahr, daß der Strom anſchwelle und ſchließlich mit Gewalt die Dämme durchbreche und verheerend die Ufer überſchreite. Dafür iſt dann in erſter Linie derjenige verantwortlich, der ſich kindiſch vermaß, Ideen mit Gewalt zu zerſchmettern.

Ergibt ſich nun aus dem Geſagten allgemein das Verbot: Du ſollſt nicht lügen? Dieſe Frage ſcheint mit „Ja" beantwortet werden zu müſſen. Nicht weil irgend jemand es ſo will, ſondern weil es in der Natur des Menſchen liegt, die Lüge als eine Herabwürdigung der eigenen Perſon, als eine innere Schädigung zu verſpüren und zu verurteilen.

Andererseits aber ist doch dies zu bedenken: Nicht jede Lüge verdient diesen Namen im gleichen Sinne. Ich habe im Vorstehenden geredet von der Lüge als solcher, völlig abgesehen von dem Schaden in der Welt, oder von dem Übel, das durch sie herbeigeführt werden mag. Aber ein solches Übel kann hinzutreten. Die Herbeiführung desselben verfällt dann noch ihrer besonderen sittlichen Verurteilung.

Es können aber andererseits auch mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit andere Pflichten in Widerstreit geraten. Ich kann durch das Bekenntnis der Wahrheit Irrtümer erzeugen. Ich weiß etwa oder muß fürchten, was ich sage, wird von anderen nicht so verstanden, wie ich es meine, es werden daraus gegen meinen Willen falsche Konsequenzen gezogen, es erscheint in einem, meiner Überzeugung oder meinem Bewußtsein von dem wahren Sachverhalt widersprechenden, schiefen Lichte. Dann bin ich in Gefahr, mit meiner Wahrhaftigkeit erst recht unwahrhaftig zu werden.

Oder ich ermögliche oder bewirke durch mein Bekenntnis der Wahrheit schweres sittliches Unrecht. Es habe etwa ein Menschenkind einen Fehltritt getan und gebüßt. Der Fehltritt ist von der Art, die der Gesellschaft, wenn sie davon wüßte, willkommene Gelegenheit gäbe, dies Menschenkind in ihrer sittlichen Entrüstung moralisch zu Tode zu hetzen. Ich nun weiß von diesem Fehltritt und werde darum befragt. Wenn ich bloß schwiege, so würde man mein Schweigen für Bejahung ansehen. — Wer würde in solchem Falle es wagen, mich sittlich zu verurteilen, wenn ich, im vollen Bewußtsein dessen, was ich tue, den Fehltritt leugnete?

Auch hier würde die Lüge mich bedrücken. Ich würde auch hier die Lüge als solche, wegen der inneren Schädigung, die ich mir damit zufüge, verurteilen und sittlicherweise verurteilen müssen. Aber ich würde trotzdem das Bewußtsein haben, recht gehandelt zu haben. Auch bei der Lüge ist eben der eigentliche Gegenstand der sittlichen Bewertung nicht die Tat, sondern das Ganze der Gesinnung, aus welcher sie im gegebenen Falle erwächst.

Kehren wir zurück zu der Treue gegen mich ſelbſt im Sinne der Treue gegen mein vergangenes Verhalten. Solche Treue bekundet ſich auch im Halten von Verſprechungen. Ich breche dieſe Treue, wenn ich das Verſprechen breche. Dabei iſt freilich vorausgeſetzt, daß ich das Verſprechen bona fide gab.

Aber dazu tritt nun das Moment, das bei der Analyſe der Lüge beſonders hervorgehoben und als das Entſcheidende bezeichnet wurde. Dies Moment bleibt beſtehen, auch wenn ich das Verſprechen von vornherein nicht halten wollte.

Auch das Verſprechen erweckt Glauben. Derjenige, dem ich es gebe, erwartet, daß ich es halten werde. Er entnimmt aus meinen Worten meinen Willen, dem Verſprechen gemäß zu handeln. Dies nun erlebe ich in mir nach. Und daraus ergibt ſich wiederum in mir das Bewußtſein der Verpflichtung, nämlich einer Verpflichtung, die ich ſelbſt mir auferlegt habe Auch hier paſſiert das in meinen Worten liegende Wollen das Bewußtſein des anderen und kehrt durch dasſelbe zu mir zurück als objektiviertes, oder als ein Sollen. Und gegen dies von mir geſchaffene Sollen wende ich mich, indem ich das Verſprechen breche. Wiederum verneine ich damit mein innerſtes Weſen. Auch wenn ich ein Verſprechen breche, vollziehe ich eine ſolche Schädigung meiner ſelbſt.

Wiederum aber wird dadurch nicht die Verpflichtung aufgehoben, ſolche Untreue gegen mich zu begehen, wenn ich damit einem höheren ſittlichen Bewußtſein treu bin. Die Treue gegen das Verſprechen iſt Stärke. Inſofern verſtehen wir die Anerkennung, die demjenigen zuteil wird, der ſein Verſprechen unter allen Umſtänden hält.

Aber dieſe Treue ſchlägt in Schwäche um, wenn ſie gegen beſſeres Wiſſen und Gewiſſen geübt wird. Sie wird dann zur Schwäche des ſittlichen Bewußtſeins oder meiner ſittlichen Perſönlichkeit. Kann ich, ſo bin ich in ſolchem Falle verpflichtet, das Verſprechen ausdrücklich zurückzunehmen, alſo den Glauben an mein Wollen zu beſeitigen. Aber wenn ich dies nicht kann, ſo muß ich trotzdem, im Widerſpruch mit meinem Verſprechen, das für recht Erkannte tun. Die Verurteilung trifft dann nicht

die Unterlassung des Versprochenen, sondern das ohne genügende Überlegung oder Voraussicht gegebene Versprechen.

Dies gilt, welcher Art immer das Versprechen sein mag. Das „Ehrenwort" ist eine Form des Versprechens, der konventionell ein besonderes Vertrauen entgegengebracht wird. Soweit dies der Fall ist, ist der Akt des Versprechens selbst verantwortungsvoller; d. h. das leichtsinnig gegebene ehrenwörtliche Versprechen ist ein größeres Unrecht. Und das Versprechen selbst, sofern es kein Unrecht zum Gegenstande hat, ist — nicht überhaupt, aber unter im übrigen gleichen Umständen — bindender. Es ist bindender lediglich, weil und *sofern* durch den Bruch desselben ein größeres *Vertrauen* gebrochen wird. Das Band, das dem Versprechen bindende Kraft gibt, ist nicht die äußere Formel, sondern, hier wie überall, das Band, das mich mit anderen *innerlich* verbindet, die Einheit der von einander wissenden Individuen, mein sympathisches Nacherleben dessen, was in anderen geschieht, insbesondere mein Nacherleben ihres Glaubens, daß ich etwas wolle. Dazu kann im einzelnen Falle der *Schaden* hinzutreten, den ich durch das Nichthalten eines Versprechens stifte. Dieser aber hat mit dem Tadel, der den Bruch des Versprechens *als solchen* trifft, nichts zu tun. Er verfällt, wie der Schaden, den die Lüge stiftet, einer *besonderen* sittlichen Beurteilung.

Auch das noch so bindende Ehrenwort aber muß gebrochen werden, wenn ich einsehe, daß ich damit Unrechtes versprochen habe. Und es muß nicht minder gebrochen werden, wenn höhere Verpflichtungen dies erfordern.

Nichts anderes endlich als eine moralische Grimasse, hinter der die barste Ehrlosigkeit sich verbergen kann, ist die *ausschließliche* Heilighaltung des Ehrenwortes. Jede Verpflichtung, die ich habe oder übernehme, und der andere Vertrauen entgegenbringen, mag ich auch das Versprechen nicht ausdrücklich, also weder durch ein Ehrenwort, noch überhaupt durch Worte, gegeben haben, ist eine Ehrenverpflichtung. Und am meisten sind es die natürlichen, bei denen das Vertrauen für jedes unverdorbene sittliche Bewußtsein so selbstverständlich ist, daß es

eines ausdrücklichen Verſprechens gar nicht bedarf und die Form des Ehrenwortes ſinnlos wäre. Wer ſein Ehrenwort hält und ſolche Verpflichtungen unerfüllt läßt, wer etwa „Ehrenſchulden" bezahlt, und dabei dem, der in ſeinem Dienſte gearbeitet hat, das ehrlich Verdiente vorenthält, mag in den Augen einer gewiſſen Klaſſe von Menſchen ein Ehrenmann ſein oder bleiben. Darum iſt er doch ein Ehrloſer. Und ehrlos ſind alle, die einen ſolchen Ehrbegriff kultivieren.

Gleichartiges gilt endlich auch von der eidlichen Verpflichtung. Nicht die Eidesform als ſolche macht den Eid heiliger als die ſonſtige Verpflichtung. Nur Menſchen können ihr ſittliches Urteil, die Strenge ihrer Forderung, ſchließlich Lohn und Strafe, von einer Formel abhängig machen. Von Gott dies zu denken, heißt die göttliche Majeſtät antaſten, ihn zum ſchwachen Menſchen machen. Bei Gott gilt nur die innerſte Herzensgeſinnung. Das religiöſe Bewußtſein muß darum die Form des Eides durchaus verurteilen. „Eure Rede ſei Ja Ja, Nein Nein".

Aber Menſchen haben nun einmal dem Eide eine beſondere Heiligkeit beigelegt. Sie bringen ihm ein beſonderes Maß von Vertrauen entgegen. Und ſo iſt der Bruch des Eides in beſonderem Maße ein Bruch des Vertrauens. Er iſt, ſofern die Geſellſchaft oder der Staat der Form des Eides oder des an dieſe Form gebundenen Vertrauens als eines Mittels zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung ſich bedient, zugleich eine Störung dieſer Rechtsordnung.

Dies hindert doch wiederum nicht, daß die eidliche Verpflichtung, wie jede Verpflichtung, gebrochen werden muß von demjenigen, der den Inhalt der Verpflichtung als unrecht erkennt. Nicht der Bruch des Eides, ſondern daß er geſchworen wurde, iſt in ſolchem Falle das ſittlich Verwerfliche.

Höchſte ſittliche Schuld aber lädt derjenige auf ſich, der zu einem Eide zwingt, der gegebenenfalls auch zum Unrecht verpflichtet oder verpflichten kann. Dahin gehört jede zwangsweiſe eidliche Verpflichtung zu unbedingtem Gehorſam.

Die ſittliche Forderung lautet darnach: Prüfe dich in allen

deinen Urteilen, in deinen Überzeugungen, in deinem Handeln, deinen Maximen, in der Übernahme von Verpflichtungen, in deinen Versprechungen, ob du bei deinem Urteil oder deiner Überzeugung jederzeit bleiben, ob du dein Handeln, deine Maxime dauernd billigen, ob du die Verpflichtungen endgültig für sittlich, die Versprechungen endgültig für recht ansehen kannst.

Alles dies aber liegt enthalten in der Regel: Verhalte dich so, daß du dir selbst treu sein kannst.

Zu dieser obersten Sittenregel tritt dann eine zweite. Subjektive Bedingungen des Wollens, so sagte ich im letzten Vortrage, sind wandelbar. Erkannte Tatsachen dagegen bleiben für mich immer dieselben Tatsachen. Sind aber Tatsachen dieselben, so müssen sie auch, wo immer sie auftreten und rein zur Wirkung gelangen, in gleicher Weise den Willen bestimmen. Das durch erkannte Tatsachen und nur durch solche bestimmte, also nicht durch subjektive Bedingungen verschobene Wollen kann nur aufgehoben werden, wenn zu den Tatsachen andere, die die Wirkung jener modifizieren, hinzutreten. Nun ist aber der objektiv gültige oder sittlich richtige Willensentscheid derjenige, der endgültig, d. h. durch alle irgendwie dafür in Betracht kommenden Tatsachen bestimmt ist. Also ist der objektiv gültige oder der sittlich richtige Willensentscheid notwendig ein solcher, der, wo immer die Tatsachen, auf denen er beruht, oder durch die er „begründet" ist, sich finden, in gleicher Weise sich vollziehen muß.

Damit ist ein weiterer Prüfstein des sittlichen Wollens gegeben; eine weitere Regel, an der sich erkennen läßt, ob ein Wollen sittlich sei: Der Willensentscheid muß so beschaffen sein, daß er unter Voraussetzung der Tatsachen, deren Erkenntnis ihn bestimmte, oder unter Voraussetzung der gleichen „objektiven", d. h. in eben diesen erkannten Tatsachen bestehenden „Gründe", immer wieder derselbe sein kann, und mit Notwendigkeit immer wieder derselbe ist. Die Regel lautet: Verhalte dich wollend so, daß du, wo immer die gleichen objektiven Gründe deines Wollens gegeben sind, jederzeit das Gleiche wollen kannst und mit innerer Notwendigkeit willst.

Diese Regel hat ihr unmittelbares Gegenstück in einer Regel, die für alle Verstandesurteile gilt. Auch meine Verstandesurteile sind gültig, nur soweit sie auf erkannten Tatsachen beruhen. Diese Tatsachen sind die „Gründe" des Verstandesurteils. Mit dem „Grunde" aber ist die Folge jederzeit gegeben. D. h. die Gründe, aus denen ich ein Verstandesurteil fälle, müssen in allen möglichen Fällen sich bewähren. Dies wiederum heißt: Ich muß jederzeit, wenn die gleichen Gründe gegeben sind, das gleiche Urteil fällen können. Kann ich dies nicht, dann hatte ich auch kein Recht, aus den fraglichen Gründen jenes erstere Urteil abzuleiten. Ich sage etwa, eine chemische Reaktion müsse eintreten aus keinem anderen Grunde, als weil eine bestimmte Mischung von Stoffen stattgefunden habe. Dazu habe ich ein Recht, nur wenn feststeht, daß diese bestimmte Mischung von Stoffen der überall wirksame und genügende Grund für eine solche Reaktion ist, wenn ich also die allgemeine Regel aufstellen kann: Bei dieser bestimmten Mischung von Stoffen tritt diese Reaktion jederzeit ein. Wirkliche oder objektiv gültige Gründe sind immer allgemeine Gründe.

So sind auch wirkliche oder objektiv gültige Gründe meines Wollens immer allgemeine Gründe. Bezeichnen wir die Weise, wie ich einen Willensentscheid begründe, kurz als „Maxime" des Willensentscheides. Dann darf ich sagen: Die Maxime des sittlichen Willensentscheides ist notwendig jederzeit eine allgemeine, d. h. ich kann sie jederzeit, ohne mit mir selbst in Widerspruch zu kommen, verallgemeinern. Ich kann sie zu einem allgemeinen Gesetz machen.

Damit sind wir angelangt bei der Kantschen Formulierung des obersten Sittengesetzes: Verhalte dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein. Dies Kantsche oberste Sittengesetz gilt nicht nur, sondern es ist eine wichtige Entdeckung. Es ist die wichtigste, die Kant gemacht hat. Zugleich ist dies Gesetz doch nichts anderes, als die notwendige Konsequenz aus dem, was wir als das Wesen des objektiv gültigen Willensentscheides kennen gelernt haben.

Drücken wir dies oberste Sittengesetz noch etwas spezieller

aus. Alle Willensentscheide können bezeichnet werden als Forderungen. Ich will etwas haben, statt dessen kann ich sagen: Ich fordere etwas *für* mich. Ich will, daß jemand in irgendwelcher Weise sich betätige, statt dessen kann ich sagen: Ich fordere etwas *von* einem Menschen.

Daraus ergibt sich eine *doppelte* speziellere Formulierung jener Regel. Die eine lautet: Fordere *für* jeden Menschen, also auch für dich, das, und nur das, was du unter der Voraussetzung, daß die objektiven Gründe dieser deiner Forderung in gleicher Weise gegeben sind, für jeden anderen Menschen in gleicher Weise fordern kannst und gegebenenfalls tatsächlich forderst. Die zweite lautet: Fordere *von* Menschen das, und nur das, was du unter der Voraussetzung, daß die objektiven Gründe deiner Forderung in gleicher Weise gegeben sind, von jedem anderen Menschen, also auch von dir selbst, in gleicher Weise fordern kannst und gegebenenfalls tatsächlich forderst.

Es leuchtet ein, welche Regel diese beiden Regeln zur *Voraussetzung* haben. Ich kann mir nicht bewußt werden, ob ich aus den Gründen, die mein Wollen bestimmen, irgend etwas *allgemein* wollen kann, wenn ich nicht erst von den Gründen meines Wollens eine klare Erkenntnis habe. Es liegt also in jenen beiden Regeln als Voraussetzung die Regel eingeschlossen: Prüfe die Gründe deines Wollens. Wisse, warum du etwas für dich oder von anderen forderst. Daran schließt sich dann die Regel: Prüfe, ob du aus diesen Gründen die Forderung allgemein stellen kannst, oder, was dasselbe sagt, ob deine Gründe wirkliche, genügende, stichhaltige, kurz objektiv gültige Gründe sind.

Ich fordere etwa für mich einen Besitz von bestimmter Größe. Ich fordere, daß man gewisse Güter als meine Güter anerkenne, mir das freie Schalten darüber verstatte. Dann fragt es sich: Welche Gründe habe ich für diese Forderung? Aus welcher Tatsache leite ich das Recht dazu ab?

Vielleicht antworte ich: Ich bin Mensch und habe als solcher das Bedürfnis frei mich auszuleben, zu genießen, des Lebens froh zu werden. Aber ich weiß, daß auch andere Menschen Menschen sind, wie ich, und daß diese anderen Menschen das gleiche Be-

dürfnis haben. Genau ſoweit ſie es haben, muß ich dann auch ihnen den gleichen Beſitz zugeſtehen. Ich muß wollen, daß ſie ihn haben. Und da die Güter der Erde begrenzt ſind, ſo muß ich wollen, daß mir ſoviel und nur ſoviel von ihnen zukomme, als mir zukommen kann unter der Vorausſetzung, daß jedem anderen, der jenes Bedürfnis in gleichem Maße hat, ein gleicher Anteil zufalle. Beanſpruche ich mehr, ſo iſt mein Anſpruch ſittlich unberechtigt. Ich beraube andere um das, was ihnen gebührt.

Oder meine Antwort auf jene Frage lautet: Ich habe den Beſitz ererbt. Dann fragt es ſich: Iſt dieſer Grund ein objektiv gültiger oder ſtichhaltiger? Kann ich ihn verallgemeinern? Kann ich dies, wenn ich — nicht meine Neigungen befrage, oder der Wirkung meiner Denkgewohnheiten mich überlaſſe, ſondern lediglich die Tatſachen ins Auge faſſe, und ſie, ſo wie ſie ſind, vollkommen und rein auf mich wirken laſſe?

Ich ſehe dann vielleicht: Jemand hat einen großen Beſitz geerbt, und dieſer läßt ihn ſittlich zugrunde gehen. Seine Gaben verkümmern, er vertrödelt ſie im Genuß. Ein anderer hätte mit dem Beſitze oder einem Teil desſelben Gutes wirken können. Er dagegen ſchafft damit nur Übles. Dergleichen kann ja vorkommen. Damit ändert ſich notwendig mein Urteil. Ich kann jetzt nicht mehr den allgemeinen Satz aufſtellen: Jeder ſoll beſitzen, was ſeine Eltern ihm hinterlaſſen haben, er ſoll darüber frei verfügen können; es iſt ſittlich wertvoll, daß es ſo eingerichtet iſt. Vielmehr, ich kann einen ſolchen Satz wohl aufſtellen, ich kann ihn ſogar hartnäckig verteidigen, aber ich kann, was ich damit ſage, ehrlicherweiſe nicht meinen. Sondern ich muß wünſchen, daß jeder beſitze in dem Maße, als er des Beſitzes wert iſt, d. h. in dem Maße, als der Beſitz ihm dient, nicht nur überhaupt, ſondern als ſittliche Perſönlichkeit ſich auszuleben, und in dem Maße, als der Beſitz in ſeiner Hand zum Mittel wird, in der Welt Gutes zu ſchaffen.

Schließlich ziehe ich mich vielleicht zurück auf die Erklärung: Daß ich dieſen Beſitz habe, dies ergibt ſich mit Notwendigkeit aus der nun einmal beſtehenden Beſitz- und Eigentumsordnung.

Und dieſe iſt um des ſittlichen Beſtandes der Geſellſchaft willen notwendig.

Damit iſt dann eine Behauptung aufgeſtellt, über die wir hier nicht ſtreiten wollen. D. h. wir wollen nicht darüber ſtreiten, ob es ſtichhaltige Gründe gibt, aus denen folgt, daß wirklich der ſittliche Beſtand der Geſellſchaft nur auf dem Boden dieſer jetzt beſtehenden, an ſich zweifellos unſittlichen Beſitz- und Eigentumsordnung möglich iſt, ob nicht vielleicht bei jener erhaben klingenden Wendung mit dem „ſittlichen Beſtande der Geſellſchaft" etwas ganz anderes gemeint ſei, nämlich der Fortbeſtand der unſittlichen Freiheit Einiger, nur für ſich und auf Koſten Anderer gewiſſe Genüſſe höherer und niedrigerer Art zu beanſpruchen.

Nehmen wir aber an, jene Behauptung habe recht. Dann folgt daraus doch für mich noch immer kein ſittliches Recht auf das, was ich beſitze. Die beſtehende Geſellſchaftsordnung hindert mich ja nicht, anderen, die nichts oder weniger beſitzen und des Beſitzes ſittlich ebenſo würdig wären, von meinem Beſitze zu geben — nicht aus „Wohltätigkeit", ſondern weil es ſo recht iſt.

Und wann habe ich ein ſittliches Recht auf meinen Beſitz? Die Antwort iſt ſchon gegeben. Lediglich wenn ich desſelben ſittlich würdig bin. Damit ſage ich nur etwas völlig Selbſtverſtändliches; ſo etwa, wie wenn ich ſagte, ein Viereck habe vier Ecken. „Ich bin eines Beſitzes ſittlich würdig", und „Ich habe ein ſittliches Recht darauf", dies ſagt eines und dasſelbe. Ich bin aber des Beſitzes ſittlich würdig unter den oben bezeichneten Bedingungen. Die Güter der Erde gehören nach Ausſage des ſittlichen Bewußtſeins oder, religiös geſprochen, nach dem heiligen Willen Gottes — nicht denjenigen, denen ſie der Zufall in den Schoß geworfen hat, oder denjenigen, welche die weltliche Gewalt im Beſitze derſelben ſchützt. Weder der Zufall, noch die weltliche Gewalt iſt die ſittliche oder göttliche Weltordnung. Sondern ſie gehören den Menſchen, die die Erde bewohnen. Und ſie ſollen ihnen Mittel ſein, als ſittliche Perſönlichkeiten frei ſich auszuleben und das Gute zu ſchaffen. Sie können alſo den Einzelnen — nach ſittlichem und göttlichem Rechte — gehören,

in dem Maße, und nur in dem Maße, als in ihnen ein Sittliches frei ſich ausleben kann, und andererſeits in dem Maße, als die Güter in ihrer Hand dazu dienen können, das Gute in der Welt zu ſchaffen.

Schwerlich kann es eine einleuchtendere Wahrheit geben als dieſe. Eigentum iſt nicht Diebſtahl, wie man gemeint hat, ſondern es beſteht ein ſittliches Recht des Eigentums. Aber dies Recht kann, als ſittliches Recht, unmöglich anders, als ſittlich begründet ſein. Und Verletzung dieſes ſittlichen Rechtes iſt — nicht Verbrechen, aber Sünde. Und Sünde iſt mehr als Verbrechen. Es gibt kein ſittliches Recht ohne eine ſittliche Pflicht, nämlich die Pflicht, dieſes Rechtes ſich würdig zu erweiſen. So gibt es auch kein ſittliches Beſitz- und Eigentumsrecht ohne dieſe Würdigkeit.

Hier war die Rede von Forderungen, die ich für mich ſtelle. Solchen Forderungen ſtehen ſolche gegenüber, die ich an andere ſtelle. Ich fordere etwa von einem anderen, daß er mir diene, ſpeziell, daß er mir materielle Dienſte leiſte, daß er meinen materiellen Intereſſen ſeine Kräfte opfere. Wie komme ich dazu? Warum diene ich nicht vielmehr dem anderen? Iſt er nicht Menſch, wie ich?

Darauf erwidere ich: Der andere dient mir doch nicht umſonſt, ſondern um Lohn. Er arbeitet, damit er leben kann. Aber warum gebe ich, oder warum gibt die Geſellſchaft ihm nicht, ohne daß er arbeitet, dasjenige, deſſen er zum Leben bedarf?

Ich antworte vielleicht: Darauf habe er, ſo lange er arbeitsfähig ſei, keinen Anſpruch. Ich erinnere an das ſchöne Wort: Wer nicht arbeiten will, ſoll auch nicht eſſen. Aber wenn dieſe Regel für jenen gilt, ſo gilt ſie auch für mich. Wenn ich von einem anderen fordere, er ſolle die Kräfte gebrauchen, die er hat, und dann erſt die ſeinen Leiſtungen entſprechenden Mittel zum Leben beanſpruchen, ſo muß ich das Gleiche auch von mir fordern.

Damit iſt nicht geſagt, daß ich die gleiche Arbeit von mir fordern müßte, die ich von dem anderen fordere. Ich habe oben vorausgeſetzt, daß der andere materielle Arbeit leiſte. Auch

für dieſe Forderung muß ich einen Grund haben. Dieſer Grund aber kann einzig darin beſtehen, daß der andere nach ſeinen Fähigkeiten und gemäß den Umſtänden, die zu ändern weder in ſeiner, noch in meiner Macht liegt, eben auf dieſe Art der Arbeit hingewieſen iſt, daß er nur durch dieſe Arbeit das Recht auf die Mittel zu ſeiner Exiſtenz ſich erwerben kann. Daraus ergibt ſich dann aber für mich die Forderung, daß ich meinerſeits diejenige Arbeit vollbringe, die meinen Kräften und Fähigkeiten entſpricht, und zu denen mich die Umſtände in ſtand ſetzen, und daß ich nur unter dieſer Vorausſetzung die Mittel für meine Exiſtenz beanſpruche. Ich habe ein Recht, jene Forderung zu ſtellen, genau ſoweit ich dieſe Forderung ſtelle und zu erfüllen willens bin. Und ich darf fordern, daß jener innerhalb der ihm geſetzten Grenzen treu ſeine Kräfte brauche, genau ſoweit ich innerhalb der mir geſetzten Grenzen das Gleiche zu tun bereit bin. Damit iſt zugleich geſagt, daß ich mehr und Höheres zu leiſten verpflichtet bin in dem Maße, als meine Kräfte größer und höherer Art ſind, und die Umſtände mir größere Freiheit ihrer Betätigung verſtatten.

Endlich ſetzte ich oben voraus, daß der andere mir materielle Dienſte leiſte. Damit befreit er mich von der Notwendigkeit, ſie ſelbſt zu leiſten. Zu ſolcher Forderung nun beſteht ein ſittlicher Rechtsgrund nur, ſofern der andere eben dadurch mich zu ſittlich höheren Weiſen der Betätigung meiner Perſönlichkeit in ſtand ſetzt. Die Dienſte, die er mir leiſtet, können nicht meine materiellen Intereſſen zum Endzweck haben. Alle Arbeit hat zum letzten Ziel die Verwirklichung des Guten in der Welt. Dieſem Ziel muß mittelbar auch die niedrigſte Arbeit dienen. Und wird ſie mir geleiſtet, ſo muß ſie durch mich dieſem Ziele dienen. Indem ich die Arbeit fordere, verpflichte ich mich alſo meinerſeits, für die Verwirklichung des ſittlichen Endzwecks dieſer Arbeit zu ſorgen. Ich gebe dem Arbeiter das Recht, dies von mir zu fordern; ich gebe ihm dazu das ſittliche, alſo das unbedingte Recht.

Darin beſteht der ſittliche Arbeitsvertrag. Alle Arbeit, die ich fordere oder mir gefallen laſſe ohne Bewußtſein ſolcher

ſittlichen Verpflichtung, iſt Sklavenarbeit. Ich vergewaltige Menſchen, würdige ſie zur Sache, zum blinden Werkzeug herab.

In dieſer ſittlichen Verpflichtung liegt aber vor allem auch dies: Das ‚Gute' iſt die ſittliche Perſönlichkeit; der ſittliche Endzweck alſo iſt die Verwirklichung der ſittlichen Perſönlichkeit. Dieſen Endzweck aber kann ich nicht haben, wenn ich ihn nicht auch dem gegenüber habe, der mir dient. Ich muß alſo dieſen, nicht nur theoretiſch, ſondern praktiſch, als Menſchen achten, als einen ſolchen, der, ebenſo wie ich, das Gute zunächſt in ſich ſelbſt verwirklichen ſoll, als eine Perſönlichkeit, die, wie ich, zur ſittlichen Freiheit berufen iſt. —

Niemand, ſo faſſen wir zuſammen, kann nach ſittlichem Rechte Herr ſein, ohne, indem er Herr iſt und in dem Maße, als er es iſt, zugleich Diener zu ſein, nämlich Diener des abſoluten ſittlichen Zweckes, auch des ſittlichen Zweckes in der Perſon des Dienenden. Und jeder, der dient, ſoll zugleich Herr ſein, d. h. eine des ſittlichen Geſamtzweckes und ihres eigenen ſittlichen Lebenszweckes ſich bewußte Perſönlichkeit. Jedes andere Herrſchen und jedes andere Dienen iſt unſittlich.

Schließlich ſteht neben den beiden bisher aufgeſtellten allgemeinſten ſittlichen Regeln eine dritte. Es gibt einen dritten Prüfſtein des ſittlichen Verhaltens. Sittlich richtig ſich verhalten, ſo wiederhole ich, heißt: durch die erkannten Tatſachen, nicht durch ſubjektive Bedingungen des Wollens ſich beſtimmen laſſen. Tatſachen nun ſind für jeden Menſchen dieſelben Tatſachen. Iſt das ſittliche Verhalten von ſubjektiven Bedingungen unabhängig, ſo iſt es alſo auch unabhängig von dem, was die Menſchen unterſcheidet. Es iſt allgemeingültig. Es iſt ein ſolches, wie es jeder als recht anerkennen muß; falls er nämlich nur durch die erkannten Tatſachen und zugleich durch die volle Erkenntnis aller Tatſachen, die irgend für ein menſchliches Wollen in Betracht kommen können, ſich beſtimmen läßt. Es gilt alſo die Regel: Verhalte dich in allgemein gültiger, d. h. in einer für das ſittliche Bewußtſein aller gültigen Weiſe.

Drei allgemeinste Regeln haben wir damit gewonnen. Die Regel: Verhalte dich so, daß du rücksichtlich dieses deines Verhaltens dir selbst treu sein kannst. Zum zweiten die Regel: Verhalte dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein. Und endlich die jetzt eben aufgestellte. Diese Regeln können wir schließlich, wenn wir den Sinn des Wortes „Allgemeingültig" allgemeiner fassen, in die einzige Regel zusammenfassen: Verhalte dich allgemeingültig. Auch das Wollen, das ich nachträglich widerrufen oder verurteilen muß, ebenso dasjenige, dessen Maxime ich nicht verallgemeinern kann, ist nicht allgemeingültig. Jenes Wollen ist nicht endgültig, also überhaupt nicht im eigentlichen Sinne des Wortes gültig. Dieses ist nicht für alle möglichen Fälle gültig.

Hiermit ist das sittlich richtige Verhalten in volle Analogie gestellt mit dem richtigen Verstandesurteil, oder der Erkenntnis von dem, was in der Welt ist und geschieht. Auch diese Verstandeserkenntnis ist, soweit sie den Namen der Erkenntnis verdient, durch keine Tatsachen wiederaufhebbar. Es müssen in ihr zweitens die „Maximen", d. h. die Beziehungen zwischen Grund und Folge verallgemeinert werden können. Endlich ist diese Erkenntnis notwendig für alle gültig.

Alle die aufgestellten Regeln sind formaler Natur. Sie sagen nicht: Wolle dies oder jenes. Sondern nur: Wolle in dieser bestimmten Weise, z. B. so, daß du dir treu bleiben kannst.

Dies aber kann uns nicht verwundern. Die allgemeinsten Sittengebote brauchen dem Wollen nicht erst einen Inhalt zu geben, da das Wollen seinen Inhalt auch schon ohne sie hat. Die Menschen wollen natürlicherweise dieses und jenes. Sie haben diese und jene Zwecke. Dies mannigfache natürliche Wollen nun wird im sittlichen Wollen nicht aufgehoben, sondern nur geregelt. Sittlichkeit besteht, wie früher zur Genüge gesagt worden ist, nicht darin, daß gewisse Zwecke im Menschen ausgerottet, und dafür gewisse neue Zwecke ihm eingeimpft werden. Beides ist unmöglich. Sondern alle Zwecke, alles positive Wollen im Menschen ist Material der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist eine

beſtimmte Ordnung der natürlichen Zwecke oder möglichen Wollungen. Es iſt eine allgemeingültige Beziehung zwiſchen ihnen.

Nur dies muß freilich hinzugefügt werden, daß vollkommene Sittlichkeit das Daſein aller möglichen menſchlichen Zwecke in mir vorausſetzt. Das Sittengeſetz ſagt nicht: Wolle nicht, was du deiner Natur zufolge willſt und wollen mußt, und wolle dafür, was du deiner Natur zufolge nicht willſt und nicht wollen kannſt. Es ſagt aber auch nicht: Wolle nur eben das, was du zufällig willſt. Sondern es ſagt: Wolle alles, was du wollen kannſt; habe alle möglichen menſchlichen Zwecke. Es ſagt dies, um dann hinzuzufügen: Stifte zwiſchen allen dieſen Zwecken eine ſtichhaltige, für alle Fälle, und für alle Menſchen gültige Ordnung.

Auch hier wiederum iſt die Analogie mit der Verſtandeserkenntnis einleuchtend. Die Geſetze der Verſtandeserkenntnis geben gleichfalls der Erkenntnis keinen Inhalt. Sie ſagen nicht: Glaube dies oder das. Sie zeigen uns nicht neue Tatſachen, die wir anerkennen ſollen. Sondern ſie ſetzen dieſelben voraus. Sie fordern nur, daß dieſe Tatſachen, und ſie fordern letzten Endes, daß alle möglichen Tatſachen in einen geſetzmäßigen Zuſammenhang gebracht oder in allgemeingültige Beziehungen von Grund und Folge eingefügt werden.

Mit dem hier Geſagten iſt zugleich der Tadel gegen Kant, daß er das oberſte Sittengeſetz nur formal beſtimme, abgewieſen.

Noch einen anderen Vorwurf pflegt man gegen Kant zu erheben. Kant ſagt auch, ſittlich handeln heiße handeln lediglich aus Achtung vor dem Sittengeſetz. Dies wäre verwunderlich, wenn das Sittengeſetz nichts wäre, als ein Satz, eine Verbindung von Buchſtaben, Silben, Worten. Aber das Sittengeſetz iſt der Ausdruck unſerer ſittlichen Natur, es iſt das Weſen der ſittlichen Perſönlichkeit. Achtung vor dem Sittengeſetz iſt alſo Achtung vor der ſittlichen Perſönlichkeit, vor der eigenen, und damit vor der ſittlichen Perſönlichkeit überhaupt. Die Forderung, daß dieſe Achtung und ſonſt nichts unſer Wollen beſtimme, iſt die Forderung, daß die ſittliche Perſönlichkeit uns überall als das

absolut Wertvolle vorschwebe und leite. So ist es denn auch durchaus berechtigt, wenn Kant schließlich doch dem obersten Sittengesetz einen sehr bestimmten Inhalt gibt; wenn bei ihm auf jene oben erwähnte Formel die andere folgt: Handle so, daß der Mensch in dir und anderen für dich niemals bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich Zweck sei. Darin liegt keine Inkonsequenz, sondern eine notwendige Konsequenz.

Was ist nun nach allem dem, was in diesem und dem vorigen Vortrag gesagt wurde, das „Gewissen"? Ich präzisiere die Frage gleich genauer so: Ist das Gewissen etwas Ursprüngliches oder etwas Gewordenes? Und ist es etwas in dem einzelnen Individuum und in den verschiedenen Individuen mit sich Einstimmiges, oder etwas in mir und bei den verschiedenen Menschen immer anderes und anderes?

Diese beiden Fragen sind bald so bald so beantwortet worden. Kein Wunder, da man unter dem Gewissen bald dies, bald jenes verstand. Man kann aber darunter ein Dreifaches verstehen: in analoger Weise, wie man auch das Wort Verstand in dreifachem Sinne nehmen kann.

Jemand hat „keinen Verstand von einer Sache". Sagt man so, dann ist der „Verstand" das Verständnis, das aktuelle Verstehen, Wissen, Erkennen. Ein anderes Mal ist der „Verstand" das Erkenntnisvermögen; nicht das aktuelle Erkennen, sondern die Potenz oder Möglichkeit des Erkennens. Endlich kann man das Wort „Verstand" im absoluten Sinne nehmen, und darunter die fertige oder vollendete Erkenntnis verstehen.

So auch kann man mit dem „Gewissen" das einemal das aktuelle Gewissen meinen, oder das in einem Menschen tatsächlich vorliegende Bewußtsein von sittlichem Recht und Unrecht. Dies „Gewissen" ist nicht ursprünglich, sondern durch Erfahrung geworden. Und es ist in mir selbst wandelbar und in den verschiedenen Individuen verschieden. Genau so, wie die Verstandeserkenntnis, die Einsicht in das, was in der Welt ist und geschieht, dem Menschen nicht ursprünglich eigen, sondern durch Erfahrung zuteil geworden und überall verschieden ist. Es gibt

kein angeborenes moralisches Bewußtsein, so wenig wie es angeborene Verstandeserkenntnisse, etwa angeborene physikalische Erkenntnisse gibt. Es gibt keinen moralischen Sinn, kein sittliches Gefühl, das uns mit auf den Lebensweg gegeben wäre. Es kann nichts dergleichen geben, weil es kein angeborenes Bewußtsein der Gegenstände gibt, auf welche dies Bewußtsein oder dies Gefühl sich beziehen könnte.

Daneben aber steht das „Gewissen" im Sinne eines Vermögens, von dem, was sittlich recht und unrecht ist, ein Bewußtsein zu haben. Dies Gewissen ist nichts anderes, als die Möglichkeit, Tatsachen zu erkennen, und von ihnen uns bestimmen zu lassen. Es ist die Fähigkeit, die Tatsachen ihrem ganzen Wesen nach uns zu vergegenwärtigen, und ihres objektiven Wertes inne zu werden; dabei von den, die Wirkung dieser Werte verschiebenden subjektiven Bedingungen unseres Wollens abzusehen; die reinen objektiven Werte aneinander zu messen und gegeneinander auszugleichen; kurz, sittliche Überlegungen anzustellen. Es ist endlich die Gesetzmäßigkeit des Geistes, die von uns fordert, daß wir einen vollzogenen Willensentscheid verurteilen, wenn sich Tatsachen ergeben, die den entgegengesetzten Willensentscheid bedingen; und die Gesetzmäßigkeit unseres Geistes, die uns nötigt, Forderungen, die wir aus bestimmten Gründen stellen, unter Voraussetzung der gleichen Gründe allgemein anzuerkennen, oder aber jene Forderungen als unberechtigt wieder zurückzunehmen. — Das Gewissen in diesem Sinne ist uns ursprünglich eigen. Es liegt in der menschlichen Natur. Und es ist in allen gleichartig.

Und endlich steht neben jenem aktuellen und diesem potenziellen Gewissen das absolute Gewissen, oder „das" Gewissen, d. h. das Gewissen im Sinne der absoluten, durch keine Tatsachen mehr aufhebbaren sittlichen Einsicht. Dies absolute Gewissen ist nicht bloß nicht ursprünglich gegeben, sondern es ist nirgends rein und vollkommen zu finden. Zugleich ist es doch, soweit es besteht, für alle dasselbe, genau so, wie die wahre Verstandeserkenntnis oder kurz die Wahrheit für alle dieselbe ist.

Das Gewissen im zweiten Sinne des Wortes, das „potentielle"

Gewiſſen, kann auch bezeichnet werden als die ſittliche Anlage. Die ſittliche Anlage alſo iſt, obzwar nicht in allen gleich kräftig, doch in allen gleichartig. Das Gewiſſen im erſten Sinne des Wortes, das „aktuelle“ Gewiſſen, iſt das auf Grund jener Anlage in uns gewordene Bewußtſein von dem, was ſein ſoll. Es iſt die unvollkommene Verwirklichung jener Anlage. Das Gewiſſen im dritten Sinne des Wortes endlich iſt die volle Verwirklichung jener Anlage. Es iſt der Menſch. Dies Gewiſſen hat zum Inhalte — nicht das, was uns jeweilig als ſein ſollend erſcheint, ſondern was objektiver Weiſe ſein ſoll.

Und was heißt dies: Etwas ſoll objektiver Weiſe ſein? Nichts anderes als dies, daß wir es wollen und notwendig wollen, wenn jene Anlage vollkommen ſich verwirklicht, oder wenn wir im vollen Sinne des Wortes Menſchen ſind. Die volle Gewiſſenhaftigkeit iſt das volle Menſchſein.

Siebenter Vortrag.

Das System der Zwecke.

Sittlich, so sahen wir, ist die Gesinnung eines Menschen, wenn in ihm alle möglichen menschlichen Zwecke wirken, gemäß ihrem vollen und reinen objektiven Wert. Zwecke wirken in solcher Weise, dies heißt: Sie wirken, wie sie *ihrer Natur* nach wirken *können*, oder: Sie wirken, wie sie unter Voraussetzung der vollkommenen und vollkommen klaren Auffassung derselben, und meiner vollen, durch keine subjektiven Bedingungen verschobenen Hingabe und Empfänglichkeit *notwendig* wirken.

Wirken nun in mir alle möglichen menschlichen Zwecke gemäß ihrem objektiven Werte, so wirken in mir in höherem Grade diejenigen, die einen höheren objektiven Wert haben. Dies heißt nichts anderes als: Es wirken in mir in höherem Grade diejenigen Zwecke, die unter der soeben bezeichneten Voraussetzung in höherem Grade wirken *müssen*, in geringerem Grade diejenigen, denen unter dieser Voraussetzung *notwendig* eine *geringere* Wirkung zukommt. Besteht also für mich die Wahl, Zwecke von höherem oder Zwecke von geringerem objektiven Werte zu verwirklichen, so haben in mir, soweit ich sittlicher Gesinnung mich erfreue, jene die Übermacht. So sind überhaupt in der sittlichen Gesinnung die höheren Zwecke den niedrigeren übergeordnet oder diese jenen untergeordnet. Sittliche Gesinnung ist ein System der Über- und Unterordnung aller möglichen Zwecke, in welchem jeder Zweck seine festbestimmte Stelle hat.

Auch abgesehen von dem höheren und niedrigeren Wert der Zwecke können Zwecke in der sittlichen Persönlichkeit anderen

notwendig vorgehen. Damit bestimmt sich das sittliche System der Zwecke noch nach anderer Richtung.

Da innerhalb der sittlichen Gesinnung die Zwecke lebendige Kräfte sind, und zu einem Gesamtzweck alles sittlichen Verhaltens, der Verwirklichung des Guten, zusammen wirken, so können wir dies System auch als einen Organismus der Zwecke bezeichnen. Jede sittliche Persönlichkeit ist ein solcher Organismus. Sie ist es, soweit sie sittlich ist.

Wir können nun zunächst in jener „Über- und Unterordnung" der Zwecke zwei Möglichkeiten unterscheiden. Zwecke können sich einmal zueinander verhalten, wie unbedingte und bedingte, oder wie absolute und relative. Absolute Zwecke sind solche, die an sich Wert haben, die demnach gefordert sind rein um ihrer selbst willen. Bedingte oder relative Zwecke sind solche, die Wert haben, also sittlich gefordert sind, nur unter der Voraussetzung, daß ein absoluter Zweck verwirklicht, also ein an sich Wertvolles tatsächlich gegeben ist.

Wir wissen nun aber auch schon, welches jene absoluten und welches diese relativen Zwecke sind. Die Kritik der Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral hat es uns gelehrt: Das Glück der Menschen, ihre Lust, ihre Befriedigung, ihre Freude, hat für uns Wert, nur soweit darin ein wertvoller Zug der Persönlichkeit sich kund gibt. Menschenglück ist also ein bedingter Zweck. Nur die eigene und fremde Tüchtigkeit, der eigene und fremde Persönlichkeitswert hat den Rang eines unbedingten oder absoluten sittlichen Zweckes.

Persönlichkeitswert ist der einzig unbedingte Wert. Er ist der sittliche Wert. Alle anderen Werte sind dadurch bedingt, also darin eingeschlossen. Alles Glück, alle Lust, alle Befriedigung ist, oder bekundet, ein freies sich Ausleben der Persönlichkeit. Und aller Wert des Glückes bemißt sich nach dem Wert der Persönlichkeit, die darin sich auslebt.

Davon war öfter die Rede. Ich betone aber hier noch ausdrücklich, daß ich, indem ich dies sage, nicht einen „Standpunkt" vertrete, sondern eine Tatsache zum Ausdruck bringe. Wie in

der Wissenschaft überhaupt, so gibt es auch in der Ethik keine verschiedenen, nebeneinander möglichen Standpunkte. Alle ethischen Fragen sind Tatsachenfragen. Der einzig unbedingte Wert der sittlichen Persönlichkeit aber ist eine Tatsache, nämlich eine Tatsache unseres Bewußtseins. Er ist eine psychologische Tatsache. Zugleich ist diese Tatsache die ethische Grundtatsache. Die Einsicht in die Gültigkeit dieser Tatsache ist die Quintessenz aller ethischen Einsicht.

Dem unbedingten Wert der Persönlichkeit gebührt ein besonderer Name. Kant gebraucht den Namen „Würde". Reichtum, Ehre, die mir zuteil wird, Macht, die ich besitze, Einsicht, deren ich mich erfreue, alles dies hat Wert oder kann Wert haben. Nichts von allem dem hat Würde. Nur die Persönlichkeit hat Würde.

Gesteigerte Würde ist Erhabenheit. Höchste Erhabenheit ist Majestät. Es gibt kein Erhabenes außer der sittlichen Persönlichkeit, und keine Majestät außer der Majestät Gottes; so sehr auch Menschen mit diesem Namen ein Spiel treiben mögen.

Wir nennen freilich allerlei erhaben, ein Bauwerk, ein Gebirge, das Meer. Aber derselbe Kant, den ich soeben zitierte, hat schon darauf hingewiesen, worin diese Erhabenheit besteht. Sie ist in Wahrheit unsere Erhabenheit. Uns verlegen wir in das Erhabene hinein, nicht unsere empirische Persönlichkeit, oder uns, wie wir tatsächlich sind; aber uns, wie wir sein könnten. Es ist ein Ich unserer Sehnsucht, das wir darin finden, ein stärkeres, reicheres oder weiteres, und in sich einstimmigeres, und in dieser Einstimmigkeit mit sich selbst beglücktes Ich. Das „erhabene" Bauwerk, das „gewaltige" Gebirge, die „Majestät" des endlosen Meeres, dies alles besagt, daß wir in der Betrachtung solcher Objekte eine Steigerung des eigenen Wesens, eine Ausweitung, Erhöhung und Vertiefung des Ich, weit über sein empirisches Wesen hinaus, zugleich eine Zusammenfassung und Befreiung desselben erleben. Ein solches Ich „fühlen" wir in die „erhabenen" Objekte „ein", und finden es daran gebunden, oder darin objektiviert. Dadurch erst werden die Objekte für uns erhaben.

Ich nannte dies Ich das Ich unserer Sehnsucht. Es begreift sich daraus, wie uns dem erhabenen Objekte gegenüber so sehnsüchtig zu Mute werden kann. Die Sehnsucht, die wir verspüren, das ist das sehnende Suchen nach eigener Größe, Weite und Freiheit. — Vielleicht meint man, dies seien schöne Worte, bestenfalls ein geistreicher Gedanke. Dies wäre ein Irrtum. Es handelt sich auch hier um eine psychologische Tatsache.

Es gibt noch eine einfachere Weise, das absolut Wertvolle als solches sprachlich zu bezeichnen. Wertvolles, das uns zuteil wird, nannten wir schon früher „ein Gut". Jedem solchen Gut, allen „Gütern", steht gegenüber das Gute. Die sittliche Persönlichkeit ist das Gute, und das einzig Gute. Ich zitiere noch einmal ein Kantsches Wort. Es ist das schönste, das bei Kant sich findet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Dieser „gute Wille" ist die sittliche Persönlichkeit, der starke, innerlich reiche und freie Mensch.

In diesen Worten Kants liegt eine Entdeckung. Freilich, Kant brauchte sie nicht erst zu machen. Die Lehre vom unbedingten Werte der Persönlichkeit ist eine christliche Lehre, so oft sie auch von „Christen" geleugnet worden ist.

Angenommen, es würde einmal eine Weltgeschichte geschrieben vom ethischen, also vom einzig absolut gültigen Gesichtspunkte aus. Diese Weltgeschichte würde anders aussehen, als jetzt vielfach Weltgeschichten auszusehen pflegen. Die Höhepunkte der Geschichte eines Volkes wären nicht die äußeren Glanzseiten, sondern diejenigen, in denen die Angehörigen des Volkes, mehr als zu anderen Zeiten, ihre Menschenwürde suchten und fanden; die Zeiten des Niederganges diejenigen, in denen sie ihre Würde dem Glanz, das Gute der „Wohlfahrt", die sittliche Stärke der Macht, das sittliche Selbstbewußtsein dem Ruhme opferten.

Welches Licht würde eine solche Geschichtsschreibung auf unsere Zeit fallen lassen? Ich sagte schon, die Nützlichkeits- und Glückseligkeitsmoral wirke jetzt auch bei uns verwirrend und verwüstend. Sie tut dies in der Tat theoretisch und praktisch.

Es gibt allerlei erhabene Worte, die Menschen mit fortreißen. Je mehr sie dies tun, desto mehr wäre es Pflicht, Sorge zu tragen, daß damit klare Begriffe sich verbinden. Wo nicht, so ist Gefahr, daß sie als Mittel dienen, Menschen einzuschläfern, oder als Schlingen, sie moralisch zu erwürgen. Entsetzliches, ja das Entsetzlichste ist geschehen im Namen der „Religion". Ehrloses geschieht im Namen einer vermeintlichen Ehre. Und Vaterlandsverrat wird geübt unter dem Namen der nationalen Gesinnung oder des Patriotismus.

Was ist das Vaterland, das Volk, die Nation? Letzten Endes nichts anderes, als die Menschen, die einzelnen Individuen, die das Vaterland, das Volk, die Nation bilden. Alle gehören sie dazu, kein einziger ausgenommen. Wenn wir von der Nation die Menschen abziehen, so bleiben gewisse Güter, Einrichtungen, Veranstaltungen, die nicht an sich, sondern um der Menschen willen Wert haben, oder es bleibt — ein leeres Wort. Und was ist die Größe der Nation, für die der vaterländisch oder national Gesinnte einsteht, vielleicht sein Leben läßt? Äußere Macht, Reichtümer, Ruhm gehören zu den Gütern der Nation. Aber sie sind nicht die Nation. Ihre Größe kann also auch nicht die Größe der Nation ausmachen. Sondern die Größe der Nation, das ist — ihre Größe, d. h. die Größe der Menschen, ihre Tüchtigkeit, ihre sittliche Kraft, und die freibewußte Betätigung derselben. Sie ist das Streben eines jeden nach Achtung seiner selbst, Mannhaftigkeit, Stolz der eigenen Überzeugung, Wahrhaftigkeit, die durch nichts sich beugen läßt; nicht zum mindesten der freimütige Zorn über das Kleine und Erbärmliche. „Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr alles setzt an ihre Ehre". Diese „Ehre", das ist die Ehre, die eine Nation hat, d. h. die die Glieder der Nation haben, nicht diejenige, die der Nation zuteil wird, nicht der Ruhm, den sie erntet. Jener Güter sich zu freuen hat ein Volk kein Recht, sondern es muß sich ihrer schämen, wenn sie nicht diese Ehre zum Fundamente haben. Und alle solche Güter sind unheilvoll und erniedrigen, wenn ihr Besitz an die Stelle der Größe der Menschen tritt, oder wenn über dem Streben nach Erhaltung

und Mehrung derſelben die Würde der Menſchen verkümmert und zugrunde geht.

Und was nennt man jetzt vielfach Patriotismus? Ich ſage: vielfach. Denn gewiß fehlt es nicht an ſolchen, die wahren Patriotismus kennen. Andere aber verfälſchen dieſen Begriff. Gar mancher müßte ehrlicherweiſe ſagen: Ein patriotiſch Geſinnter iſt für mich derjenige, der meine perſönlichen Anmaßungen oder die Anmaßungen meines Standes nicht antaſtet, der meiner Eitelkeit ſchmeichelt, meinem Machtgelüſte fröhnt, ſchließlich materielle Güter in meine Taſchen fließen läßt.

Oder man nennt patriotiſch geſinnt denjenigen, der Hurrah und Pfui ruft, Hoſiannah und Kreuzige ſchreit mit der blinden, von äußerem Glanz geblendeten Menge, vaterlandslos denjenigen, dem ſeine eigene Überzeugung heilig iſt, oder der Schlechtes auch dann ſchlecht nennt, wenn es durch das Herkommen „geheiligt", und durch die Macht geſchützt iſt. Wie viel Kriechen und ſich Beugen, wie viel Verleugnung der eigenen Überzeugung, wie viel Unwahrhaftigkeit, wie viel Würdeloſigkeit, wie viel ſklaviſcher Sinn brüſtet ſich als Patriotismus und nationale Geſinnung.

Und brüſtet man ſich auch nicht damit, ſo übt man doch dergleichen gegenüber ſchwache Duldung. Man hat nichts einzuwenden gegen jene ſinnloſen Wendungen, durch die die Macht angebetet, ihren Trägern göttliche Ehre erwieſen und ſchließlich noch nach dem Tode eine beſondere Art von „Seligkeit" zugeſchrieben wird. Wir erröten nicht, wenn der jeweilige Inhaber der höchſten Staatsgewalt unverblümt neben Gott geſtellt und wie ein Gott umſchmeichelt wird. Wir brandmarken nicht ſolche Gotteslästerung.

Wohin treiben wir? Wann werden uns die Augen aufgehen? Vielleicht, wenn es zu ſpät iſt. Die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht. Das kaiſerliche Rom ging in Trümmer, als die Römer ein Volk von Sklaven geworden waren, als es äußeren Glanz anbetete, als Menſchen an die Stelle Gottes geſetzt wurden. Die Barbaren, die noch ſittliche Kraft beſaßen, haben es zertreten.

Daß Menschen Menschen sind, die Menschheit in jedem einzelnen, das ist der absolute sittliche Zweck. Aber auch sonst gibt es „höhere“ und „niedrigere“ Zwecke. Höher ist naturgemäß der umfassendere Zweck. Dies hat einen verschiedenen Sinn. Zunächst diesen: Angenommen, ich habe die Wahl, zum Wohl vieler oder in gleicher Weise zum Wohl weniger einen Beitrag zu liefern, in einem weiteren oder in einem engeren Kreise ein bestimmtes Gute zu wirken, so hat, unter im übrigen gleichen Umständen, der weitere Kreis naturgemäß vor dem engeren den Vorzug. Liegt mir wirklich an dem Guten, das ich wirken kann, so muß die Möglichkeit, in umfassenderem Maße dies Gute zu wirken, meinen Willen in höherem Maße bestimmen. Ich muß das Wohl des kleinen Kreises setzen über das Wohl meiner selbst, das Wohl meines Volkes über das des kleineren Kreises, das Wohl der Menschheit über das meines Volkes.

Aber ich denke hier nicht bloß an den äußeren Umfang der Zwecke. Auch sonst können Zwecke umfassender sein als andere. Zunächst ist es eine triviale Bemerkung, daß dasjenige Gut, das intensiver oder dauernder zu befriedigen vermag, ein höheres Gut ist. Dabei setze ich voraus, daß es wirklich ein Gut sei, d. h. einem Positiven im Menschen zugute komme, oder daß eine Kraft des Menschen im Genusse desselben sich auswirke.

Im übrigen können Zwecke, die wir zu verwirklichen imstande sind, umfassender sein, weil sie in der Persönlichkeit, der die Verwirklichung derselben zugute kommt, tiefer greifen oder weil sie in höherem Maße die ganze Persönlichkeit umfassen. Eine Befriedigung, die wir einer Persönlichkeit zu schaffen vermögen, kann das einemal in größerem oder geringerem Maße eine Befriedigung der ganzen Persönlichkeit oder eines in der Tiefe derselben liegenden Bedürfnisses sein, ein andermal nur die Oberfläche oder einen Punkt an der Oberfläche der Persönlichkeit berühren. Und es kann die Persönlichkeit selbst jetzt in höherem oder geringerem Grade im ganzen oder in ihrem innersten Charakter, im tiefsten Grunde ihrer Gesinnung, eine Bereicherung oder Stärkung erfahren, während ein andermal die Bereicherung oder Stärkung nur einem für das Ganze der Persönlichkeit be-

deutungsloseren Punkte ihres Wesens zuteil wird. Wiederum aber muß gesagt werden: Liegt uns an menschlichen Bedürfnissen und an Menschenwert, so muß uns daran um so mehr liegen, je mehr es sich dabei um den ganzen Menschen oder den tiefsten Grund im Menschen handelt.

Freilich dürfen wir dabei auch nicht vergessen, was wir schon früher sahen: Kein Genuß, keine Freude eines Menschen, die einem natürlichen Bedürfnis desselben entspricht, kein Vermögen oder Trieb, der ein positives Moment im ganzen, vollen, gesunden Menschen bezeichnet, ist an sich böse. Jedes Vermögen, jeder Trieb hat sein Recht an seiner Stelle. Niemand darf sich vermessen, irgend etwas, das zum vollen Menschen gehört, künstlich unterdrücken, in irgend einer Weise Gottes Geschöpf verstümmeln oder verkümmern zu wollen. Kein Sinn ist dem Menschen gegeben, damit er zerstört werde. Jeder Sinn gehört mit zum vollen, also auch zum sittlichen Menschen. Jede solche Zerstörung oder Verkümmerung ist böse. In der Verkümmerung oder der Negation besteht ja, wie wir gesehen haben, überall das eigentliche Wesen des Bösen.

Damit ist aber zugleich gesagt, daß jeder Genuß, oder jede *Befriedigung* eines Triebes, böse sein kann und böse ist, sofern diese Befriedigung irgendwie eine Verkümmerung oder Negation im Ganzen der Persönlichkeit zur Voraussetzung hat oder als Folge in sich schließt. Insbesondere ist, mag ein Trieb an sich noch so gut sein, doch die Befriedigung desselben notwendig böse, wenn sie ein *Symptom* dafür ist, daß ein höherer Trieb nicht die Kraft hat, sein höheres Recht geltend zu machen. Sie ist es nicht minder, wenn Höheres im Menschen, sei es in der eigenen, sei es in einer fremden Person, dadurch *geschädigt* wird.

So fragt es sich überall bei der Befriedigung irgend eines Triebes oder Bedürfnisses, was derselbe im Zusammenhange der *ganzen Persönlichkeit bedeutet*. Wir können statt dessen kurz sagen: wie weit der Trieb *menschlich* ist, d. h. zum vollen Menschsein beiträgt. Darin ist dann zugleich die Frage eingeschlossen, wie weit bei der Befriedigung eines Triebes *andere* Menschen volle Menschen sein oder bleiben können.

Gewisse Triebe und Genüsse bezeichnen wir speziell als „sinnliche". Es sind diejenigen, die mit den Empfindungen unserer Sinne, etwa des Geschmackes, des Geruches, den Empfindungen unseres eigenen Körpers usw. unmittelbar gegeben sind. Schon unter diesen bestehen leicht ersichtliche Unterschiede des Wertes. Es ist etwas anderes, ob frische Luft und der Gebrauch meiner körperlichen Kräfte mir eine Allgemeinempfindung der körperlichen Frische, Kraft, Gesundheit gibt, oder ob ein flüchtiger Genuß des Gaumens mich erfreut. — Dabei sehe ich noch ab von der engen Beziehung, in der die körperliche zur geistigen Kraft und Frische steht.

Auch der Geschmackssinn hat gewiß sein Recht. Aber er bezeichnet einen Punkt oder Bezirk auf der Oberfläche der Persönlichkeit. Dazu schrumpfte die Persönlichkeit zusammen, der die Befriedigung des Geschmackssinnes Lebenszweck wäre.

Es ist bemerkenswert, wie wir in diesem Punkte schon im alltäglichen Leben die untergeordnete Bedeutung des Sinnlichen ausdrücklich anerkennen. Eine solche Anerkennung ist es immer, wenn der Kulturmensch die Nacktheit des Gaumengenusses wenigstens für den Augenschein aufzuheben sucht. Er bekleidet oder verhüllt ihn, gibt ihm eine höhere Weihe. Der physische Genuß wird mit Regeln des Anstandes, mit einer gewissen zeremoniellen Feierlichkeit umgeben. Das gemeinsame Mahl der Familie vollzieht sich vielleicht speziell unter religiösen Gebräuchen. Das festliche Mahl verbindet mit dem Mahl ästhetische und geistige Genüsse, vielleicht ein bestimmtes ideales Interesse.

Freilich kann in gewissen Fällen die uns so geläufige Verbindung des Essens und Trinkens mit höheren Interessen zunächst auch wohl von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Es ist in manchen Fällen Gefahr, daß in diesem Zusammen beider die Wichtigkeit des physischen Genusses über Gebühr gesteigert, andererseits das höhere Interesse gefährdet oder herabgewürdigt erscheine.

So hat man gewiß ein Recht, es sonderbar und des geistig höher stehenden Menschen unwürdig zu finden, wenn ein geselliger Verkehr, in dem gemütliche und geistige Interessen ihre

Befriedigung finden sollen, bei uns gar nicht ohne Essen und Trinken scheint geschehen zu können. Man kann finden, daß wir unserer Geselligkeit damit ein ziemliches Armutszeugnis ausstellen. Und die festliche Begeisterung der „Zweckessen" muß doch wohl in sich selbst etwas dürftig sein, wenn sie erst auf der Basis — bei einigen vielleicht auch schon in der Erwartung — gaumenreizender Speisen und berauschender Getränke entsteht, oder zum mindesten erst auf Grund davon ihre volle Ausweitung erfährt. Der Begeisterung für eine ernste Sache, so könnte man meinen, müsse es im Innersten widerstreben, mit der „gehobenen" Stimmung, die aus dem Essen und Trinken stammt, auch nur in eines zusammenzufließen. In der Tat ist es gewiß nicht nötig, über so manchen bei reichlichem Essen und Trinken ausbrechenden festlichen, etwa politischen Enthusiasmus, wie wir ihn jetzt so oft zu erleben Gelegenheit haben, ausdrücklich eine Satire zu schreiben. Der Selbstbetrug oder Betrug anderer ist ja meist durchsichtig genug.

In diesen Fällen erscheint das ideale Moment als der wirkliche oder wenigstens vermeintliche Zweck der Sache. Davon aber rede ich hier eigentlich nicht. Sondern ich denke an die Fälle, in denen die eigentliche Absicht ist, dem notwendigen physischen Bedürfnis zu genügen. Und ich spreche von den Formen und Zeremonien, die die Befriedigung dieses Bedürfnisses verhüllen. Solche Verhüllung hat zweifellos eine ethische Bedeutung. Indem wir durch die Formen des Anstandes oder der Feierlichkeit das Sichgehenlassen in der Form der Befriedigung des physischen Bedürfnisses verhindern, die ungebundene Freiheit derselben eindämmen, den Ausdruck des rein physischen, des schmatzenden und schlürfenden Behagens verbieten, geben wir zu erkennen, daß wir dem physischen Bedürfnis das Recht, sich vorzudrängen und die Gedanken ganz zu absorbieren, verweigern. Wir wollen, daß der Essende und Trinkende uns ein Bild gebe, — nicht eines Menschen, der im Essen und Trinken aufgeht, oder, sei es auch nur für einen Moment, nichts ist als ein Essender oder Trinkender, sondern der darüber steht, und noch etwas mehr und etwas Höheres repräsentiert. Wir wollen das Bild einer Ge-

samtpersönlichkeit, in welcher das physische Bedürfnis zwar besteht und sein Recht hat, aber doch zugleich ein Recht beansprucht nur an seiner Stelle, und unter der Voraussetzung, daß es sich einfügt in den Zusammenhang eines im höheren Sinne menschlichen Daseins.

So ist die Etikette beim Essen, so sind auch die speziell das Trinken begleitenden Gebräuche zwar gewiß nicht notwendig ein Zeichen, daß wir den sinnlichen Menschen in uns tatsächlich dem geistigen unterordnen, aber doch ein Zeichen, daß wir zugeben, es sollte so sein. Selbst wenn dieser oder jener, wenn sogar gewisse angeblich gebildete und selbst „humanistisch" gebildete Menschen, in der Blüte ihrer Jugendkraft, weil ihnen ein anderer Inhalt ihres Daseins fehlt, das Trinken zu einer Art von Lebenszweck zu machen scheinen, so entstammen doch auch hier die mit dem Trinken verbundenen Trinksitten, mögen sie an sich noch so geistlos sein, offenbar dem Bedürfnis, die nackte Sinnlichkeit des Gebarens zu verhüllen und das Treiben im ganzen in einem höheren und geistigeren Lichte erscheinen zu lassen.

Ein Seitenstück zu der hier besprochenen „Verhüllung" des physischen Bedürfnisses und seiner Befriedigung liegt in einem anderen Verhüllen, nämlich demjenigen, das wir speziell im Namen der „Schamhaftigkeit" fordern. Auch was im engeren und engsten Sinne „schamhaft" verhüllt wird, ist an sich nicht schändlich, sondern hat sein Daseinsrecht im Zusammenhange der Persönlichkeit. „Naturalia non sunt turpia"; des menschlich Natürlichen braucht sich der Mensch nicht zu schämen. Ein Mensch verliert darum auch in unseren Augen nichts, wenn wir wissen, daß ihm, so gut wie jedem anderen, dies Natürliche anhaftet.

Aber dies Natürliche oder dies sinnlich Animalische soll doch auch nur zum Menschen gehören, d. h. es soll ein Moment sein in einer Persönlichkeit, die im übrigen höherer, geistigerer und sittlicherer Art ist; und es soll diesem Höheren, Geistigeren und Sittlicheren sich unterordnen. Es soll nicht sich vordrängen und damit das Bild des Menschen für uns bestimmen. Wo

es dies tut, wird das Bild, das wir von der Persönlichkeit haben wollen, verschoben. Wo es sich der unmittelbaren Wahrnehmung darstellt und den Blick auf sich zieht, scheint uns die Persönlichkeit herabgewürdigt. Und sie selbst empfindet die unmittelbare Wahrnehmung dieses sinnlich Animalischen als Herabsetzung oder Beleidigung: Es entsteht das „Schamgefühl"

Hierin liegt doch noch ein Problem. Warum eigentlich bedeutet die unmittelbare Wahrnehmung dieses sinnlich Animalischen ein sich Vordrängen desselben? Darauf kann man antworten: Weil das geistig und sittlich Höhere im Menschen seiner Natur nach nicht in gleich unmittelbarer Weise der Wahrnehmung sich aufdrängt. Dies geistig und sittlich Höhere liegt nicht sowohl „in", als „hinter" der sinnlichen Erscheinung des Menschen.

Zwar ist das Äußere des Menschen auch unmittelbarer Spiegel des spezifisch Geistigen in ihm. Aber doch nicht das ganze Äußere, sondern nur ein Teil desselben, und auch dieser nicht in so konkreter und unmittelbar verständlicher Weise. Es prägt sich dies Höhere vorzugsweise aus im Gesicht, und hier wiederum vor allem in Auge und Mund. Es prägt sich im übrigen am meisten aus in den Händen. Man nennt mit Recht in erster Linie das Auge den Spiegel der Seele.

Aber diese Teile des Körpers treten räumlich zurück hinter dem übrigen Körper. In der unbekleideten Gesamterscheinung des Menschen herrscht also räumlich das sinnlich Animalische vor. Dies nun wird ausgeglichen, indem Gesicht und Hände unbekleidet bleiben und der übrige Körper in einer Weise verhüllt wird, die nur gewisse allgemeine Züge desselben unmittelbar erkennen läßt.

Doch damit ist nicht alles gesagt. Ist die Schamhaftigkeit eine ursprüngliche oder eine durch die Umstände anerzogene Tugend? Oder, stellen wir die Frage gleich spezieller: Bekleidet, verhüllt, verbirgt der Mensch, was er von seinem Körper und den Funktionen desselben zu bekleiden, zu verhüllen, zu verbergen pflegt, aus ursprünglicher Schamhaftigkeit, oder hat umgekehrt die Schamhaftigkeit in der Gewohnheit des Bekleidens, Verhüllens, Verbergens ihren Grund?

Darauf ist zu antworten, daß zweifellos beides zutrifft. Das Bekleiden oder Verhüllen wird in der Entwickelung der Völker zunächst geschehen sein aus einfachen Zweckmäßigkeitsgründen. Weiterhin um des Schmuckes willen. Es ist aber eine allgemeine Regel, daß dasjenige, was wir einmal gewohnt sind, verhüllt zu sehen, höhere Bedeutung oder größeres Interesse für uns gewinnt, wenn es uns ausnahmsweise unverhüllt entgegentritt. Während es vorher nicht sich vordrängte, drängt es jetzt sich vor, nicht an sich, aber für uns. So verstehen wir es, daß Völker, bei denen das praktische Bedürfnis der Bekleidung zurücktritt oder aus irgendwelchem Grunde nicht oder minder zur Befriedigung gelangt, unsere weitgehende Schamhaftigkeit nicht kennen, ohne doch darum schamloser zu sein als wir. Das Natürliche ist ihnen eben noch in höherem Grade natürlich. Es ist für sie noch in höherem Grade ein Selbstverständliches.

Daneben dürfen wir aber freilich auch das andere nicht vergessen: nämlich die geringeren geistigen Anforderungen, die solche Völker an den „Menschen" stellen. Der Mensch ist für sie noch mehr im Ganzen ein sinnlich animalisches Wesen, der Gegensatz des sinnlich Animalischen und des Geistigen ein geringerer; darum das Bedürfnis, jenes diesem untergeordnet zu sehen, notwendig schwächer.

Wie der „Anstand" in dem vorhin besprochenen Sinne, d. h. vor allem der Anstand beim Essen und Trinken, so ist nach dem Gesagten auch die Schamhaftigkeit die deutliche Anerkenntnis des niedrigeren Ranges des Sinnlichen gegenüber dem Geistig-Sittlichen, und der notwendigen Unterordnung jenes unter dieses. Dies zeigen auch die Fälle, in denen — nicht bei den „Wilden", sondern bei uns, die Forderung des Verhüllens nicht mehr gestellt wird oder weniger weit sich erstreckt.

Angenommen, eine Enthüllung oder eine weniger vollständige Verhüllung, die sonst der Scham widersprechen würde, sei ein notwendiges und selbstverständliches Mittel für einen sittlich berechtigten und geforderten oder ästhetisch bedeutsamen Zweck, sie füge sich in solcher Weise naturgemäß ein in einen Zusammenhang, in dem ein höheres Interesse als das herr-

ſchende erſcheint, ſo kann das Gefühl jenes Widerſpruches völlig aufgehoben erſcheinen.

Oder wir begegnen einer weniger vollkommenen Verhüllung, als wir ſie ſonſt zu finden pflegen, bei einer feſtlichen Gelegenheit, bei der wir der ſinnlichen Lebensluſt, nicht der nackten, ſondern der, äſthetiſchen und geiſtigen Intereſſen wenigſtens ſcheinbar untergeordneten, ein größeres Recht zugeſtehen; dann erſcheint in dieſem Geſamtcharakter der Feſtlichkeit der Gegenſatz des Sinnlichen und des Geiſtigen relativ aufgehoben, und es iſt darum auch hier die mindere Verhüllung nicht mehr ſchamlos. — Daß wir den Frauen vor allem ein ſolches Recht zugeſtehen, deutet darauf hin, daß wir ſie im ganzen in höherem Grade als ſinnliche Weſen anſehen, darum der Gegenſatz des Sinnlichen und des Geiſtigen uns bei ihnen leichter ausgleichbar erſcheint.

Weiterhin ändern ſich naturgemäß die Forderungen, die wir im Namen der Schamhaftigkeit ſtellen, es iſt nicht mehr ſchamlos, was ſonſt ſo erſcheint, wenn das Sinnliche, worauf jene Forderungen ſonſt ſich beziehen, in ein die ganze Perſönlichkeit umfaſſendes, ſeiner Natur nach ſinnlich-ſittliches Intereſſe als natürliches Moment ſich einfügt. Ich denke hier, wie man leicht errät, ſpeziell an das geſchlechtlich Sinnliche. Und ich meine mit dem ſinnlich-ſittlichen Intereſſe die geſchlechtliche Liebe.

Umgekehrt kann aber auch nur dies ſinnlich-ſittliche Verhältnis, und nicht etwa irgend eine äußerliche Legaliſierung dieſe Aufhebung des Schamgefühls rechtfertigen. Ein Schamgefühl, das aufgehoben werden könnte lediglich durch die von außen an eine Perſon herantretende Erklärung, daß es nicht mehr ſtattzufinden brauche, hätte in Wahrheit nie beſtanden. Schon aus dieſem Grunde iſt die Ehe ohne Liebe, vor allem für den Teil, von dem man vor allem Schamhaftigkeit fordert, eine Schändung der Perſönlichkeit.

Schließlich ſei hier noch eines erwähnt. Wie jedes beliebige ſichtbare Objekt, ſo kann auch der Körper des Menſchen, und vor allem der unbekleidete, Gegenſtand verſchiedener Betrachtungsweiſen ſein. Unter dieſen Betrachtungsweiſen iſt eine vor allen anderen ausgezeichnet: die äſthetiſche.

Stellen wir einmal, um das Eigenartige dieſer Betrachtungs-

weise uns zu vergegenwärtigen, dem menschlichen Körper die Landschaft gegenüber. Ein Stück Erde kann zunächst vom landwirtschaftlichen Standpunkte, oder vom Standpunkte des Bauern aus betrachtet werden. Dann lautet die Frage: Wozu das Stück Erde dienen, was man damit machen könne, was es für den Betrachter, wenn er im Besitze desselben wäre, bedeuten würde. Der Betrachter, der sich auf diesen Standpunkt stellt, setzt das Stück Erde zu sich selbst oder zu den Menschen überhaupt, ihren Bedürfnissen, ihren Trieben, in diesem Falle speziell zu dem Nahrungstrieb, in gedankliche Beziehung.

Diese gedankliche Beziehung nun schwindet völlig bei der reinen ästhetischen Betrachtung. Für diese handelt es sich einzig um das in den Formen und Farben der Landschaft unmittelbar enthaltene Naturleben, um die in diesen Formen und Farben unmittelbar sich aussprechende Kraft, Gesundheit, die darin verkörperte Naturstimmung usw.

Solche ästhetische Betrachtung ist möglich schon gegenüber der wirklichen Landschaft. Ist gar die Landschaft gemalt, so werden wir dazu durch die Mittel der künstlerischen Darstellung ausdrücklich genötigt. Gewiß kann man auch die gemalte Landschaft vom Standpunkte des Bauern aus betrachten. Wem dies aber natürlich wäre, wem es nicht vielmehr vollkommen natürlich und selbstverständlich wäre, hier nur an das in der Landschaft waltende Naturleben zu denken und die gedankliche Beziehung zum menschlichen Nahrungsbedürfnis vollkommen auszuschalten, der zeigte völlige ästhetische Roheit. Er verriete, daß er von den landwirtschaftlichen Interessen vollkommen beherrscht wäre. Er zeigte sich auch dem Gemälde gegenüber als Bauer und nur als Bauer.

Völlig Analoges gilt nun auch hinsichtlich der Formen des menschlichen Körpers. Auch hier gibt es zunächst eine außerästhetische Betrachtungsweise. Es ist die des sinnlichen Menschen. Und sinnliche Menschen sind wir alle, und haben ein Recht es zu sein. Auch diese Betrachtungsweise fragt, wozu die Formen dienen; auch bei ihr werden die Formen zu uns und unseren Trieben in gedankliche Beziehung gesetzt.

Von dieſer Betrachtungsweiſe iſt aber auch hier völlig unterſchieden die äſthetiſche. Für die äſthetiſche Betrachtung exiſtiert, auch wenn ihr Gegenſtand der menſchliche Körper iſt, die gedankliche Beziehung auf uns und unſere Triebe nicht mehr. Sondern die Frage lautet einzig: Was in den Formen des Körpers als ſolchen, abgeſehen von jeder ſolchen gedanklichen Beziehung, liegt. Das Intereſſe des äſthetiſchen Betrachters iſt einzig gerichtet auf das allgemeine körperliche Leben und Lebensgefühl, das in dieſen Formen ſich ausſpricht, auf die Kraft und Weichheit, die Geſundheit und Geſchmeidigkeit, das Knoſpende, Schwellende, Blühende, was dieſem Leben anhaften mag. Wiederum kann ſchon der lebende Körper Gegenſtand dieſer äſthetiſchen Betrachtung oder dieſer Betrachtung unter dem Geſichtspunkte des äſthetiſchen Wertes ſein. Wiederum aber liegt es in der Natur des Kunſtwerkes uns zu ſolcher Betrachtung ausdrücklich zu nötigen.

Dabei iſt freilich eine Vorausſetzung gemacht. Auch die reine äſthetiſche Betrachtung einer Landſchaft kann den Gedanken an das wachrufen, wozu der Boden und das, was auf ihm wächſt, dem Menſchen dient. Ein landſchaftliches Gemälde zeigt uns etwa nicht reine, ſich ſelbſt überlaſſene Natur, ſondern es iſt in ihr die Beziehung zum Menſchen und ſeinen Bedürfniſſen irgendwie mit dargeſtellt. Dann iſt dieſe Beziehung zum Menſchen notwendig auch Inhalt der äſthetiſchen Betrachtung.

Aber davon redete ich oben nicht. Und ſo rede ich auch hier nicht von der künſtleriſchen Darſtellung des menſchlichen Körpers, bei welcher in der Darſtellung ſelbſt eine Beziehung auf den ſinnlichen Trieb enthalten, alſo eine ſolche Beziehung irgendwie mit dargeſtellt iſt. D. h. ich denke nicht an die kokette, lüſterne, laszive Darſtellung, ſondern an die keuſche. Gegenüber dieſer nun gilt der Satz, daß dem Reinen alles rein iſt, ſo gewiß der Unreine alles unrein zu machen vermag. Wer eine ſolche Darſtellung des unbekleideten menſchlichen Körpers als unſittlich brandmarkt, wer gegen keuſche „Nuditäten“ eifert, zeigt, daß er äſthetiſch völlig roh iſt. Er kennt nicht die reine äſthetiſche Betrachtung; er kennt nur jene andere, außeräſthetiſche. Die gedankliche Be-

ziehung auf den sinnlichen Trieb hat in ihm so sehr die Übermacht, daß sie auch durch die künstlerische Darstellung, in deren Natur es liegt, sie aufzuheben, nicht ausgeschaltet werden kann. Nennen wir einen solchen Menschen „prüde", so leuchtet ein, welches Zeugnis der Prüde sich selbst ausstellt. Wäre er klug, so würde er zum mindesten seine angebliche sittliche Entrüstung nicht laut werden lassen.

Vielleicht aber sagt ein solcher Prüder, er selbst freilich sei der reinen ästhetischen Betrachtung fähig; ihm bleibe angesichts des Kunstwerkes der Gedanke an das, was jenseits der ästhetischen Betrachtung liege, fern. Aber er müsse fürchten, daß anderen solche Gedanken sich aufdrängen.

Dann ist zunächst zu bemerken, daß derjenige, dem die reine ästhetische Betrachtung natürlich und eine selbstverständliche Sache ist, sie auch bei anderen vorauszusetzen geneigt sein wird, daß jedenfalls in ihm, solange er diese Betrachtung tatsächlich übt, auch der Gedanke, daß andere jener anderen Betrachtungsweise verfallen könnten, keinen Raum haben kann.

Im übrigen ist zu bedenken, daß es kein besseres Mittel gibt, zur reinen ästhetischen Betrachtung des Kunstwerkes zu erziehen, als eben das Kunstwerk und seine reine ästhetische Betrachtung. Man lasse also reine Kunstwerke rein wirken, man gebe jedermann Gelegenheit, diese Wirkung an sich zu erfahren, und immer wieder zu erfahren. Es ist ja doch gewiß um diese reine ästhetische Betrachtung, und die dadurch geweckte ästhetische Sympathie, um die sympathische Steigerung, Erhöhung, Bereicherung, Ausweitung des eigenen Lebensgefühles, eine schöne und herrliche Sache. Es ist also die Erziehung zu solcher ästhetischen Betrachtung eine Sache, die wohl die Mühe lohnt.

Andererseits gibt es freilich auch Mittel, diese reine ästhetische Betrachtung oder das Vermögen dazu zu zerstören. Man braucht nur die Kunst irgendwie zur Erregung außerästhetischer Gedanken, Gefühle, Leidenschaften, etwa politischer oder „religiöser", richtiger gesagt, kirchlicher Natur, zu mißbrauchen. Damit gewöhnt man an solche außerästhetische Betrachtung. Kein Wunder, wenn dann auch künstlerischen „Nuditäten" gegenüber eine solche

außeräſthetiſche Betrachtung Platz greift. Sie kann und muß am Ende Platz greifen, nicht weil die menſchliche Natur verderbt iſt, ſondern weil man ſie durch ſolchen Mißbrauch künſtleriſcher Darſtellungen künſtlich verdorben hat.

Endlich iſt ein gar vortreffliches Mittel zur Zerſtörung der reinen äſthetiſchen Betrachtung eben jenes „prüde" Eifern.

Ich habe hiermit ſchon den Übergang gemacht vom ſinnlichen auf das äſthetiſche Gebiet. Der Sinn, von dem ich ausging, war der Geſchmacksſinn. Ihm ſtellen wir geläufigerweiſe Auge und Ohr als höhere Sinne entgegen; nicht nur wegen der größeren Feinheit der Empfindung und der beſonderen Bedeutung für die Orientierung in der Welt, ſondern auch in dem Sinne, daß wir die Genüſſe des Auges und Ohres als höhere anſehen.

Dies könnte zunächſt verwundern. Warum iſt der Genuß des Auges und Ohres höher als der des Geſchmackes, da jene Sinne doch, ebenſo wie dieſer, äußere Sinne ſind? Die Antwort lautet, daß eben der Genuß des Auges und Ohres jederzeit mehr iſt als bloß dieſer ſinnliche Genuß. In das Geſehene und Gehörte verlegen wir jederzeit etwas von unſerer Perſönlichkeit. Wir beleben oder beſeelen es und machen es ſo zum Gegenſtande der äſthetiſchen Sympathie, alſo eines über das Sinnliche hinausgehenden äſthetiſchen Genuſſes.

Weil es ſo iſt, ſo wendet ſich auch alle Kunſt unmittelbar an das Auge oder an das Ohr. Daß ein Kunſtwerk doch niemals bloß das Auge und das Ohr befriedigt, ſondern ſein eigentlicher Inhalt jederzeit etwas Perſönliches iſt, Leben von unſerem Leben, das iſt es, was den Genuß des Kunſtwerkes, wie des Schönen überhaupt, über jeden bloß ſinnlichen Genuß hinaushebt, und ihn grundſätzlich davon unterſcheidet. Nicht mehr bloß ein Punkt oder Bezirk an der Oberfläche unſerer Perſönlichkeit, ſondern in größerem oder geringerem Umfange, zugleich in größerer oder geringerer Tiefe, unſere ganze Perſönlichkeit lebt ſich darin aus. Wir werden nicht mehr bloß gereizt an einem Punkt, ſondern erfaßt in unſerem Weſen. Daß

wir uns „in einem anderen erleben", das ist ja eben, wie ich ehemals sagte, das Wesen aller, also auch der ästhetischen Sympathie.

Zugleich werden wir durch das Schöne und die Kunst über uns selbst *hinausgehoben*. Was ich oben vom Erhabenen meinte, gilt in gewissem Grade von jedem Schönen, und jedem Werke der Kunst. Nicht unser empirisches Ich, oder uns selbst, so wie wir *tatsächlich sind*, sondern ein ideelles Ich legen wir in das Schöne und das Kunstwerk hinein, ein ideelles und damit zugleich ein idealeres, d. h. ein reineres, zugleich irgendwie weiteres, höheres Ich. Alles Schöne macht uns, in dem Augenblick, in dem wir es genießen, besser, zu volleren Menschen, also sittlicher. — Damit erst pollendet sich der Sinn der „ästhetischen Sympathie".

Solche ästhetische Sympathie in uns zu wecken und zu schaffen, darin besteht der Sinn jedes Kunstwerkes, sofern nämlich es diesen Namen verdient. Jedes Kunstwerk ist insoweit Kunstwerk, als es dieser Aufgabe genügt; jeder Künstler insoweit Künstler, als er in solcher Weise durch seine Kunst Menschen reicher, menschlicher, also — wenn auch zunächst nur im Moment der *ästhetischen Betrachtung*, — sittlicher zu machen weiß. Alle *Kunstmittel* zielen darauf ab, diese Wirkung völlig *rein* und möglichst *intensiv* zu gestalten; den innerlich miterlebbaren menschlichen oder Menschheitsgehalt des Kunstwerkes uns möglichst rein und vollkommen miterleben zu lassen. Alle künstlerische „Form" hat diese Bedeutung.

Darnach steht ein Kunstwerk um so höher, je tiefer und reicher der Inhalt oder Menschheitsgehalt ist, den es uns zum Miterleben darbietet, und je mehr die Form oder das System der Kunstmittel diesen Inhalt uns zu reiner, sicherer, tiefer Wirkung zu bringen vermag. Im Grunde braucht aber dieser zweite Faktor, die „Form", gar nicht besonders erwähnt zu werden. Der Inhalt *ohne* Form, d. h. ohne die Mittel, die ihn erst für uns zum Inhalt des Kunstwerkes *machen*, mag für den Gedanken, oder für unsere Reflexion da sein; für die reine ästhetische Betrachtung existiert er nicht. Er kann also auch nicht Inhalt

des Kunſtwerkes heißen. Und jeder „Inhalt" eines Kunſtwerkes iſt ein ſolcher immer nur genau ſoweit, als er in die Form gefaßt, in ihr und durch ſie unmittelbar, rein, ſicher erfaßbar, wirkungskräftig, uns entgegengebracht und aufgenötigt wird. Umgekehrt iſt die leere alſo inhaltloſe Form keine künſtleriſche Form, und damit ebenſowenig zum Kunſtwerk als ſolchem gehörig. Kurz: Inhalt und Form eines Kunſtwerkes ſind jederzeit zwei untrennbare Seiten einer und derſelben Sache.

Hiermit iſt nun aber zugleich geſagt, daß ein Kunſtwerk oder eine Gattung von Kunſtwerken nicht alles zu geben vermag. Alle Künſte ſind mehr oder weniger einſeitig. Der Unterſchied der Künſte iſt bedingt durch den Unterſchied der ihnen zuſtehenden Kunſtmittel oder der Form. Jede neue Form aber bedingt nach dem ſoeben Geſagten zugleich einen anderen Inhalt des Kunſtwerkes. Sie iſt eben als andere Form, notwendig zugleich Form eines anderen Inhaltes.

Die Muſik ſcheint in unſeren Tagen vor anderen Künſten bevorzugt. Einige ſcheinen in ihr gar die Kunſt zu ſehen. Dies iſt ein ſachlicher Irrtum. Muſik vermag in uns alles, was wir innerlich erleben können, zum Anklingen zu bringen. Aber ſie tut dies in allgemeiner, darum unbeſtimmter Weiſe. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Muſik löſt die Seele von dem Konkreten und Einzelnen, und taucht ſie in allgemeine Stimmungen, kraftvolle und weiche, lichte und düſtere, heitere und ſehnſuchtsvolle, ſtille und leidenſchaftliche. Weltvergeſſend, die Augen geſchloſſen, paſſiv hingegeben, hinträumend, können wir ſie genießen.

Darin liegt eine Einſeitigkeit, die zugleich eine Gefahr in ſich ſchließt. Der Menſch iſt nicht beſtimmt, immer nur hinzudämmern und in Stimmungen ſich zu löſen. Er ſoll auch ſich zuſammenfaſſen, auf das Konkrete und charakteriſtiſch Einzelne achten, auf klar Abgeſchloſſenes ſeinen Blick und Willen richten, begrenzte Ziele ſcharf erfaſſen; er ſoll auch wiſſen, was er denkt und will. Ausſchließliche Herrſchaft der Muſik kann die

Fähigkeit dazu beeinträchtigen; sie kann den Menschen hypnotisieren, mark- und knochenlos machen, zerfließende und zerflossene Menschen schaffen. — Natürlich bestehen hier wiederum Unterschiede, je nach der Art der Musik.

Um solcher Einseitigkeit willen bedarf die Musik der Ergänzung. Sie kann dieselbe finden in der Malerei und der Plastik mit ihren scharf umrissenen Gestalten, bestimmten Handlungen, konkreteren Affekten; oder in der Baukunst und dem Kunstgewerbe mit ihrem klaren Wechselspiel von Kräften, die bestimmte Ziele verwirklichen. Natürlich denke ich hier nicht an die breiweich zerflossene Architektur, an den Teigstil, wie er uns jetzt da und dort geboten wird.

Besondere Hervorhebung verdient das Kunstgewerbe, die Kunst im alltäglichen Leben. Hier den Sinn für das Schöne — das zugleich immer als das stofflich und zwecklich Sinnvolle sich darstellen wird — zu wecken, auch das Einfachste erfreulich zu gestalten, des Menschen Auge überall auf Gefälliges treffen zu lassen, darin liegt eine besonders wichtige Aufgabe. Wer für die „hohe" Kunst schwärmt, und es ertragen kann, daß ihn im täglichen Leben künstlerisch Rohes umgibt, an dessen Kunstbedürfnis und ästhetischem Sinn darf man billig einigen Zweifel hegen. Er betrügt vielleicht sich, oder möchte andere betrügen.

Endlich aber sollte man hinter keine Kunst zurücktreten lassen diejenige, die doch nun einmal die Königin der Künste ist, weil ihre Machtmittel am weitesten reichen. Die Poesie ist in ihren verschiedenen Gattungen am meisten fähig, jede Art der Wirkung zu vollbringen. Vor allem, wenn man die Bühnenkunst hinzunimmt. Hat die Musik uns in Stimmungen aufgelöst, das Drama mit seinen Charakteren, seinen auf bestimmte Objekte gerichteten Affekten und Leidenschaften, seinen Schicksalen und Taten, dem menschlichen Elend und der menschlichen Größe, den sittlichen Konflikten, vermag uns wiederum zusammenzuraffen, auf den Sinn und die Aufgaben des Lebens unseren Blick zu richten. Freilich müssen wir dabei das Auge offen halten. Dafür wird es uns aber auch offen gehalten. Wir werden aufgerüttelt. Und aufgerüttelt zu werden, das tut uns so not.

Aber auch die Kunst im ganzen ist einseitig, und birgt eine Gefahr in sich. Die Welt des Kunstwerkes, mag sie noch so sehr die Welt der Wirklichkeit und unser eigenes Innere spiegeln, ist doch an sich eine bloße Welt unserer Phantasie.

In diesem Punkte steht die Wissenschaft, oder allgemeiner gesagt, die Erkenntnis, zur Kunst in unmittelbarem Gegensatz. Sie ergänzt dieselbe eben damit in gewisser Weise. Die Erkenntnis hat es mit dem Wirklichen zu tun. Ihr Endziel ist die geistige Beherrschung desselben. Wer wirklich erkennt, sagt nicht nur: So ist es, sondern: So muß es sein. Auch diese geistige Herrschaft ist ein hohes Gut.

Andererseits steht der Genuß der Erkenntnis hinsichtlich seiner Bedeutung für die gesamte Persönlichkeit doch auch wiederum hinter dem Genuß der Kunst zurück. Das Kunstwerk zieht die ganze Persönlichkeit in Mitleidenschaft, es kann das innerste Wesen derselben zur Anteilnahme rufen. Dagegen ist es der Erkenntnis eigen, daß sie die Frage, wie das, was wirklich ist, uns innerlich anmutet, ob es uns erfreut, oder unserem ganzen Wesen widerstrebt, völlig aus dem Spiele läßt. Ob uns eine erkannte Tatsache gefällt oder mißfällt, ob sie unseren Wünschen und schließlich unseren heiligsten Interessen gemäß ist oder widerspricht, ist für die Erkenntnis gleichgültig. Sie hat dieselbe nur einfach anzuerkennen. Die Persönlichkeit, mit ihrer Anteilnahme an der Beschaffenheit der Gegenstände der Erkenntnis, findet in der Erkenntnis keine Stelle.

Ich sprach vorhin zunächst von dem Genuß des Kunstwerkes, und spreche ebenso hier zunächst von dem Genuß, den der Besitz an Erkenntnis gewährt. Beide nun sind nicht nur ein Gut, sondern sie weisen auch auf ein Gutes, auf einen Persönlichkeitswert. Ich meine damit die Fähigkeit des Genießens, die Regsamkeit des Geistes, die Intensität der inneren Hinkehr, die Kraft und Begier des Erfassens und Festhaltens, die Lebhaftigkeit des Durchdringens und des Verständnisses, kurz, die Energie der geistigen Tätigkeit, die jedes rechte Genießen in sich schließt. Jede Fähigkeit des Genießens überhaupt ist wertvoll. Zugleich aber ist jede solche Fähigkeit wertvoll in dem

Maße als der Gegenstand des Genusses für die ganze Persönlichkeit Bedeutung hat.

Und höher noch als die genießende steht die schaffende Kraft, die künstlerische oder wissenschaftliche Produktion. Und wohl berechtigt ist die Freude oder der Stolz, den der schaffende Künstler oder der Mann der Wissenschaft an seinem eigenen Tun verspürt. — Dabei setze ich voraus, daß der Künstler echter Künstler sei, d. h. aus dem Drange seines Inneren heraus gestalte, und daß der Mann der Wissenschaft ehrlich dem Drange der Wahrheitserkenntnis gehorche.

Indessen auch der echteste Künstler und der wahrheitsliebendste Forscher ist doch nur ein Stück von einem Menschen, solange er nicht noch etwas mehr ist als Künstler oder Forscher. Jener, der Künstler, baut, wie ich schon sagte, nur eine Welt der Phantasie auf. Diese Welt nun mag noch so sehr menschlich, also sittlich bedeutsam sein, das Ziel des sittlichen Wollens ist damit nicht erreicht. Dies Ziel besteht nun einmal nicht darin, daß das Gute als Inhalt der Phantasie, sondern darin, daß es in der Welt verwirklicht werde.

Demgemäß kann auch ein Mensch in sich selbst nicht das sittlich Höchste erreicht zu haben meinen, wenn er sich begnügt, das, was menschlich bedeutsam ist, oder Menschen innerlich bewegt, in seiner Phantasie zu erleben und zu gestalten. Sondern höher ist das Erleben und Miterleben des Menschlichen, die Anteilnahme an Freud und Leid, am Liebens- und Hassenswerten in der wirklichen Welt, und der entsprechende Wille zur Tat. Eine höhere Kraft des Miterlebens, demgemäß auch, als Voraussetzung desselben, eine höhere Stärke des eigenen Erlebens ist hierzu erforderlich, und erweist sich hierin. Das Wirkliche pflegt sich nun einmal nicht im künstlerischen Gewande darzustellen; der Wirklichkeit fehlen die Mittel, die dem Künstler zu Gebote stehen, den Inhalt des Kunstwerkes unmittelbar anschaulich und faßbar zu machen und dem Gemüte unmittelbar nahezubringen und aufzudrängen. Das Wirkliche und das sittlich

Wichtigste in der Wirklichkeit ist vielleicht ästhetisch oder künstlerisch die uninteressanteste Tatsache; und trotzdem ist es eine Tatsache, die sittliche Forderungen stellt. Und vor allem kommt hier noch dies in Betracht: Dem Miterleben dessen, was die Wirklichkeit aufzeigt, und dem entsprechenden Handeln stehen überall die egoistischen Interessen hemmend im Wege, die für die ästhetische Betrachtung ausgeschaltet sind, und in der Welt der künstlerischen Phantasie, und dem, was in sie aufgenommen ist, keinen Angriffspunkt finden.

So ist es kein Wunder, wenn der des künstlerischen Schaffens im höchsten Grade Fähige, ebenso wie der nur Genießende, doch vielleicht den sittlichen Interessen der Wirklichkeit teilnahmslos gegenübersteht, oder wenn zum mindesten seinem Miterleben die Kraft fehlt, die erforderlich wäre, wenn es zur Tat werden sollte. Es ist eben kein Zweifel: So gewiß es etwas eigenartig Hohes ist um das künstlerische Vermögen, so gewiß gehört doch auch wiederum sehr viel mehr, nämlich sehr viel größere sittliche Kraft zum Kampf um die sittlichen Güter in der Welt. Von diesem Kampfe sich zurückziehen, in die Welt der künstlerischen Phantasie sich einschließen, in eine lediglich „ästhetische Weltbetrachtung" sich einlullen, ist Beschränktheit, Schwäche oder Blindheit. Ertönt in einer Zeit der Ruf nach einer solchen ästhetischen „Weltanschauung" statt der sittlichen, so ist dies jedesmal ein tiefes Krankheitssymptom der Zeit, ein Zeichen einer tiefgehenden Erschlaffung, innerlichen Auflösung, „Dekadenz".

Und daß einseitiges Leben in der Kunst und übermäßige Schätzung derselben dazu führen, daß es von den sittlichen Aufgaben in der harten Wirklichkeit ablenken und über ihren Ernst hinwegtäuschen kann, das ist die Gefahr, welche die Kunst in sich schließt.

Wir leben aber wiederum in einer Zeit, in der diese Gefahr für manche besteht. Wir sind im Begriffe, die Kunst zu überschätzen, damit Kultus zu treiben, vom Übermaß des Kunstgenusses entnervt zu werden. Ganz abgesehen davon, daß auch das, was wir genießen, gar oft allzusehr geeignet ist zu verweichlichen und sittlich zu entnerven.

Und: Wie viel Kraft wird aufgewendet zu minderwertigen künstlerischen Leistungen, die Wertvolleres, und für den, der sie aufwendet, Befriedigenderes in der Welt schaffen könnte. Wie viel Menschenkraft wird im Übermaß der Kunstübung unserer Tage vergeudet.

Und wie rücksichtlich der Kunst, so besteht mit Bezug auf die Wissenschaft und wissenschaftliche Bildung eine Gefahr der Überschätzung. Auch wer wissenschaftlich *produktiv* tätig ist, betätigt doch nur diese eine Seite seines Wesens, die wir als unseren Verstand bezeichnen. Und bleibt jemand darin eingeschlossen, so ist Gefahr, daß die übrige Persönlichkeit verkümmert oder ertötet wird. Er wird nicht der Wirklichkeit entrückt, aber er verliert vielleicht den Sinn für ihre praktischen Aufgaben und die höchsten sittlichen Lebenszwecke.

Eine Verirrung, die in der Wissenschaft, *ebenso* wie in der Kunst, gelegentlich Platz zu greifen scheint, muß noch besonders hervorgehoben werden. Man preist wohl die Wissenschaft, die um der Wissenschaft, wie die Kunst, die um der Kunst willen geübt wird. Aber „die Wissenschaft", „die Kunst", das sind leere Abstrakta. Wissenschaft und Kunst gibt es nirgends außer in Menschen und für Menschen. Sie sind wirklich nur als menschliches Erkennen, und menschliche Kunstübung oder menschlicher Kunstgenuß.

Demnach scheint jener Lobpreis nur *diesen* Sinn haben zu können: Man will Wissenschaft und Kunst nicht um ihrer selbst, sondern um derer willen, die sie *treiben*. Es soll genügen, daß ich, der Künstler oder Mann der Wissenschaft, darin mich betätige; es soll genug sein an dem Gewinn und der Befriedigung, die ich davon habe.

In der Tat *muß* jener Lobpreis diesen Sinn haben, einfach darum, weil er sonst gar keinen Sinn hätte. Hat er aber diesen Sinn, dann ist er ein Ausdruck jener „Vornehmheit", die nichts ist als ein anderer Name für Hochmut und egoistische Beschränktheit. Gewiß läßt sich echter wissenschaftlicher wie echter künstlerischer Sinn nicht durch die Rücksicht auf Macht, Gunst, Erfolg in seinem Tun bestimmen. Die ganze Ehre der *Wissenschaft*

vor allem liegt darin, rücksichtslos nur den Forderungen der Wahrheit nachzugehen. Und gewiß muß der Mann der Wissenschaft und der Kunst zunächst sich selbst genügen. Aber dabei zu bleiben und damit sich zufrieden zu geben, ist weder wissenschaftlich, noch künstlerisch.

Angenommen, jemand sei als Künstler vom Werte des künstlerischen Genusses, als Mann der Wissenschaft vom Wert der Erkenntnis völlig durchdrungen, und zugleich kein blinder Egoist, so muß er vielmehr wünschen, daß dies Wertvolle nach Möglichkeit wirklich werde, d. h. er muß wünschen, daß möglichst viele daran teil haben.

Und den gleichen Wunsch müssen diejenigen haben, die, ohne Künstler oder Männer der Wissenschaft zu sein, Kunst und Wissenschaft hoch halten. D. h. sie müssen wünschen, daß Kunst und Wissenschaft möglichst Allgemeingut werden. Kunst und Wissenschaft dürfen nicht einzelnen Bevorrechteten, d. h. genauer gesagt, den Reicheren, vorbehalten bleiben. Je zutreffender dasjenige ist, was man über den hohen Wert der Kunst und Wissenschaft sagt, um so gewisser müssen alle daran teilnehmen können, jeder in dem Maße, als er dazu fähig und willens ist. Es muß die Kunst auch dem „Volke" zugänglich gemacht, und es muß eine volkstümliche Kunst geschaffen werden. Und es muß wissenschaftliche Belehrung in volkstümlicher Form dargeboten werden. Je schwieriger die letztere Aufgabe ist, um so mehr ist sie der echten Wissenschaft würdig.

Und noch eines anderen Hochmutes macht sich speziell die Wissenschaft schuldig. Es ist der Hochmut der „reinen" Wissenschaft, d. h. der Wissenschaft, die es verschmäht, um die praktische Anwendbarkeit sich zu bekümmern. — Das ist jene sonderbare „Vornehmheit", die sich um so vornehmer dünkt, je weniger sie für die Menschheit leistet.

Wollen Kunst und Wissenschaft nach Möglichkeit um der Menschheit willen da sein, dann treten sie ein in den Umkreis der mannigfach gearteten menschlichen Tätigkeiten, die das Gleiche wollen. Gewisse solche Tätigkeiten bezeichnet man als niedrigere.

Aber die niedrigste Tätigkeit, die einfachste Arbeit der Hände, hat sittlichen Wert, schon dann, wenn in ihr irgendwie das Wollen und die Kraft eines Menschen sich zusammenfaßt. Es ist etwas sittlich Schönes um jede volle *Arbeitsfreudigkeit*. Sie hat höheren Wert, wenn sie bewußter Kampf ist um die eigene Existenz, und weiterhin um die Existenz anderer, zunächst derer, die dem Arbeitenden zunächst stehen. Sie nimmt schließlich an dem höchsten sittlichen Werte teil, wenn sie verbunden ist mit dem Bewußtsein des sittlichen Endzieles aller Arbeit, der Schaffung von Persönlichkeitswerten in mir und anderen. Nicht was man tut, sondern die Kraft, Weite und sittliche Höhe des Wollens bestimmt den Adel bzw. die Niedrigkeit der Arbeit.

Damit ist doch nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß eine Arbeit, an sich betrachtet, um so höher steht, je mehr es in ihrer Natur liegt, *unmittelbar* auf jenes Endziel aller Arbeit gerichtet zu sein. Alle menschliche Bemühung, die unmittelbar auf die Schaffung von Persönlichkeitswerten, also von eigentlich sittlichen Werten abzielt, können wir zusammenfassen in dem Namen der *Erziehung*. Kein höherer Beruf ist darum denkbar, als der des Erziehers. Ich denke dabei an den Beruf der Mütter, der Erzieher der weniger reifen und der reiferen Jugend, im übrigen an alle, die irgendwie berufsmäßig unmittelbar auf die sittliche Persönlichkeit einwirken. Ich rechne unter diese Erzieher auch die Regierenden, sofern sie nicht Herrscher, sondern eben Regierende sein wollen, nämlich Regierende in dem Sinne, daß sie — nicht einen sozialen Mechanismus in Gang erhalten, weil er nun einmal besteht, sondern dazu beitragen, den sozialen *Organismus* zu schaffen, d. h. den Organismus, in dem menschliche Persönlichkeiten, jede an ihrer Stelle, frei und ihrer selbst und des sittlichen Endzweckes des Menschendaseins bewußt, zu diesem Endzweck zusammenwirken.

Das Erste bei aller Erziehung freilich ist die Selbsterziehung, die Arbeit an der eigenen Persönlichkeit.

Man spricht jetzt wiederum viel von sozialer Stellung. Räumen wir überall denjenigen die höchste soziale Stellung ein, denen sie von Rechts wegen gebührt? Die Antwort muß lauten,

daß vielfach genau das Umgekehrte der Fall ist. Wir sehen die höchste soziale Stellung von solchen beansprucht und solchen gewährt, die Parasiten sind am Körper des Volkes, die keine Pflichten übernehmen, sondern nur genießen wollen, von denen darum ein schon einmal zitiertes Wort gilt: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen. Und wir sehen den eigentlichen Adel der Menschheit, diejenigen, die sittlich tüchtig für das sittliche Wohl anderer sich opfern, gering geachtet.

Kunst und Wissenschaft, von denen ich vorhin sprach, sind Blüten am Baume des Lebens. Aber der Baum des Lebens ist nicht dazu da, nur Blüten, sondern Früchte zu bringen. Diesem Satz können wir einen anderen an die Seite setzen: Kunst und Wissenschaft gehören mit zur Krönung des Gebäudes der sittlichen Zwecke. Aber jedes Gebäude bedarf zunächst eines Fundamentes. Menschen, so sagte ich ehemals, können nicht irgendwie leben, also auch nicht als Persönlichkeiten von irgendwelcher geistigen und sittlichen Höhe leben, wenn sie nicht zunächst überhaupt leben. Allgemeiner ausgedrückt: Es gibt Zwecke, die sich zu anderen verhalten, wie die Voraussetzung zur möglichen Folge; d. h. so, daß der eine Zweck verwirklicht sein muß, falls der andere soll verwirklicht werden können. — Es leuchtet ein, daß in solchem Falle jener erstere Zweck diesem letzteren vorgehen muß. Damit ist eine neue Weise bezeichnet, wie innerhalb des sittlich geforderten Systems oder Organismus der Zwecke ein Zweck dem anderen vorgehen kann.

Menschen müssen zunächst leben. Und wie viele gibt es noch, die sich ehrlich und doch nicht immer mit Erfolg um das nackte Leben mühen. Das nackte Leben genügt aber nicht. Menschen sollen auch als Menschen leben. Und dazu ist allerlei erforderlich; z. B. daß Menschen auf eigene Füße sich stellen können, daß sie einen Besitz erwerben, in dem sie Herren sind; daß nicht in der Arbeit der Hände ihre ganze Kraft und Zeit sich verzehrt, sondern jedem ein wohlgemessen Teil von Kraft und Zeit bleibt, sich auf sich selbst zu besinnen, im Kreise der Seinen zu leben, sich zu belehren und zu erfreuen, Anteil zu nehmen

an öffentlichen Interessen, ein freies Wort mitzureden in Angelegenheiten der Gemeinde und des Staates, kurz als Menschen, also als sittlicher Selbstzweck, und als Glieder der Menschheit, nicht als Arbeitssklaven sich zu betätigen und zu fühlen.

Wie viel bleibt hier der Gesellschaft, und vor allem denjenigen, die durch ihre Lebensstellung unmittelbar darauf hingewiesen sind, also den Arbeitgebern und den Regierenden, zu tun übrig. Wie viel wird hier tatsächlich verabsäumt.

Und wie viel könnten auch beliebige andere, nicht so unmittelbar daran Beteiligte, denen aber der Kampf um die Existenz erspart oder leichter ist, an solcher sozialen Arbeit leisten. Wie manche aufrichtende und befreiende Tat könnte hier geschehen. Wie mancher Beruf könnte hier sich eröffnen für solche, von denen man jetzt vergeblich fragt, was eigentlich der Zweck ihres Daseins sei.

Man hat die „soziale Frage" eine Magenfrage genannt. Angenommen, sie wäre bei denjenigen, die sie in ihrem eigenen Interesse stellen, nichts als dies. Dann hätten doch die anderen die Pflicht, sie als sittliche Frage zu fassen. Andererseits müßten sie bedenken, daß die soziale Frage, soweit sie wirklich Magenfrage und als solche berechtigt ist, doch auch in sich selbst eine sittliche Frage ist, nämlich eine Frage unseres sittlichen Wollens, unserer Pflicht und der Pflicht der Gesellschaft.

Die höchste sittliche Pflichterfüllung ist allemal freudige Pflichterfüllung. Sie ist darum doch Pflichterfüllung, d. h. notwendig getragen vom Bewußtsein ernster Pflicht. Dies gilt auch von der sozialen Pflichterfüllung. Nicht mit dem Bewußtsein besonderer „Hochherzigkeit" sollen wir also, und sollen vor allem diejenigen, die vermöge ihrer eigenen sozialen Stellung dazu speziell berufen sind, zur Hebung der sozialen Lage der Gedrückten und Unterdrückten beizutragen sich bemühen, sondern mit dem Bewußtsein ihrer Pflicht und des Rechtes der Unterdrückten, als Menschen zu leben und sich zu betätigen. Es ist eine sittliche Verirrung, von Wohltaten zu reden, wo es sich einfach darum handelt, daß man das Rechte tue.

Durchaus unsittlich vollends ist diejenige Art der „Wohl-

tätigkeit", die darin besteht, daß man „zum Besten" der Armen tanzt, jubiliert, irgendwie sich „amüsiert". Solche Art, sozialen Pflichten zu genügen, zeigt im besten Falle, wie weit es mit der Gedankenlosigkeit und moralischen Oberflächlichkeit der Reichen und „Vornehmen" gekommen ist. Sie zeigt im schlimmsten Falle — pöbelhafte Gefühlsroheit. Sie ist ein Hohn auf die Unglücklichen, die mit solcher „Wohltätigkeit" beglückt werden sollen.

Mit dem Fundamente, sagte ich, müsse man die sittlichen Aufgaben beginnen. Das Fundament zu bauen ist die nächstliegende Aufgabe. Aber noch in anderem Sinne gibt es nächstliegende Aufgaben. Es gibt einen vierten Gegensatz sittlicher Zwecke. Ich meine den Gegensatz der Zwecke, die uns die nächsten sind, weil sie sich auf „den Nächsten" *beziehen*, und den Zwecken, die uns, im gleichen Sinne, *ferner* liegen. Mit Bezug hierauf gilt die einleuchtende Regel, daß uns der nächste — der Nächste sei. Jedes menschliche Interesse und jede Pflichterfüllung beginnt naturgemäß in der nächsten Umgebung.

Davon war schon an anderer Stelle gelegentlich die Rede. Ich sagte: Wenn ich die Wahl habe, gegen solche, die mir persönlich näher stehen, oder gegen solche, die mir ferner gerückt sind, wohlwollende Gesinnung — nicht zu hegen, sondern zu *betätigen*, so hat der mir Näherstehende selbstverständlich den Vorzug. Nicht, weil die Betätigung der wohlwollenden Gesinnung gegen den Näherstehenden sittlich höher stände; sondern weil die *Nichtbetätigung* derselben einen besonderen *Mangel* an wohlwollender Gesinnung verraten würde. Angenommen, jemand schwärmte für Völkerbeglückung, und könnte es untätig mit ansehen, daß Nächststehende leiden, so würden wir ein Recht haben, jene Schwärmerei für hohl und unwahr anzusehen.

Allerlei „Tugenden", die besondere Namen tragen, kommen hier in Frage. So die „Tugend" der Dankbarkeit. Ich fühle mich zur Dankbarkeit verpflichtet nicht gegenüber demjenigen, der aus Eigennutz, wohl aber gegenüber demjenigen, der aus wohlwollender Gesinnung mir Gutes erweist. Die Dankbarkeit gilt

also der wohlwollenden Gesinnung. Die wohlwollende Gesinnung tritt aber hier, weil sie mir gegenüber sich betätigt, zu mir in engste Beziehung. Und ich müßte für wohlwollende Gesinnung gar kein Gefühl haben, wenn sie nicht wenigstens in solchem Falle mir in ihrem Werte eindringlich würde. Weil es sich so verhält, ist — zwar nicht die Dankbarkeit eine hohe Tugend, wohl aber der Undank in besonderem Maße Gegenstand des Tadels. Er ist es als Symptom.

Je mehr aber die Dankbarkeit sittlich begründet ist, d. h. je mehr sie Anerkennung der wohlwollenden Gesinnung ist, umso sicherer kann sie nicht umhin, mehr zu sein als bloße Dankbarkeit. Sie wird zur Wertschätzung der wohlwollenden Gesinnung, wo immer dieselbe sich findet, mag sie mir oder anderen zugute kommen.

Ebenso ist Freundschaft, d. h. Wertschätzung der Persönlichkeit in demjenigen, der mir in seinem gesamten Wesen innerlich besonders nahe steht oder vermöge äußerer Umstände mir besonders nahe getreten ist, sittlicherweise dazu bestimmt, ihre eigenen Schranken aufzuheben und überzugehen in die Wertschätzung dessen, was mir jene Person wert macht, wo immer mir dasselbe entgegentreten mag. Freundschaft ist wertvoll. Aber es ist unmöglich, daß echte freundschaftliche Gesinnung, d. h. Wertschätzung, die nicht der Befriedigung des Egoismus oder der Eitelkeit, nicht empfangenen Wohltaten, empfangener oder erwarteter Anerkennung u. dgl., sondern einzig dem persönlichen Wesen des Freundes gilt, auf den Freund oder den Kreis der Freunde beschränkt bleibe.

Und endlich gilt dasselbe rücksichtlich der Vaterlandsliebe. Vaterlandsliebe ist edel. Aber sie ist echt nur unter zwei Voraussetzungen. Einmal unter der Voraussetzung, daß ihre Betätigung beginnt im engsten Kreise. Echte Vaterlandsliebe hebt notwendig an mit der Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen mich selbst und den Nächsten. Vaterlandsliebe, Begeisterung für die Größe, die Ehre, die Freiheit des Vaterlandes ist eine hohle Schwärmerei, ein sich Berauschen in einem Begriff, einem Wort, einem unklaren Gedanken, oder sie ist etwas Schlimmeres, nämlich Heuchelei,

wenn uns nicht zunächst die Größe, die Ehre, die Freiheit unserer selbst und der Menschen in unserer nächsten Umgebung am Herzen liegt.

Und die andere Voraussetzung ist die: Lieben wir wirklich das Liebens- und Achtungswerte an unserem Vaterlande — und was nicht liebens- und achtungswert ist, *sollen* wir nicht lieben — so müssen wir es lieben auch sonst in der Welt. Es ist unmöglich, daß diese Liebe aufhöre, da wo der Zufall die Pfähle mit den Farben unseres Landes in die Erde gerammt hat. Auch die wahre Vaterlandsliebe muß zuletzt sich selbst aufheben und erweitern zur Liebe zum Menschen.

Vaterlandsliebe schließt auch die Pflicht in sich, das Vaterland zu schützen gegen die Fremden, die ihm Böses anSinnen; wenn es sein muß, mit blutiger Notwehr im menschenmordenden *Kriege*. Aber diese Pflicht muß eine *harte Pflicht* sein. Es gibt ein freudiges Einsetzen von Leib und Leben für das bedrohte Vaterland; aber es gibt, außer für den Gedankenlosen oder Rohen, keine Freude am Kriege. Und nicht rauschender Jubel kann dem errungenen Siege folgen, sondern nur das Bewußtsein der vollbrachten *harten Pflicht*. Nicht nur wegen des Schrecklichen, das wir erlitten, sondern auch wegen des Schrecklichen, das wir getan haben, wegen der Menschenleben, die wir vernichtet, der materiellen und sittlichen Güter, die wir zerstört haben. Ist einem Volke ein Krieg nicht aufgenötigt durch die sittliche Notwendigkeit der materiellen und moralischen Selbsterhaltung, und wird er nicht geführt mit dem Bewußtsein der harten sittlichen Pflicht, so ist er ein Mord und Raub, der von dem Mord und der Beraubung eines Einzelnen nur dadurch sich unterscheidet, daß es Massenmord und Massenraub durch Massen, ein Verbrechen eines Volkes wider ein anderes Volk ist. Es gibt nun einmal für die Beziehung zwischen Völkern keine anderen sittlichen Normen als für die Beziehung zwischen Einzelnen. Völker sind viele Einzelne.

Und jeder einzelne Krieger macht sich der Teilnahme an einem solchen Verbrechen schuldig, der nicht in sich selbst von dem Bewußtsein jenes sittlichen Zweckes geleitet ist. Auch hier ist es

sittliche Verblendung zu meinen, es könne ein anderer die Verantwortung für das, was ich sehenden Auges tue, von mir nehmen. Nur ist freilich die Verantwortung derer, die mich zur Anteilnahme an solchem Verbrechen zwingen, größer. Man redet viel von Krieges- und Kampfeslust, von kriegerischer Begeisterung, und rühmt dergleichen. Aber jeder weiß, wie vielfach hier gar anderes mit hineinspielt, als bewußtes Einsetzen der Persönlichkeit für einen sittlichen Zweck. Hierin allein aber besteht die „Tugend" der Tapferkeit.

Endlich besteht noch ein fünfter, oder ein fünfter und sechster sittlich bedeutsamer Gegensatz zwischen menschlichen Zwecken. Es ist der Gegensatz zwischen dem Erreichbaren und dem Unerreichbaren, bzw. demjenigen, dessen Erreichbarkeit geringere Sicherheit hat. Ich denke hier zunächst an dasjenige, was den Umständen gemäß erreichbar ist. Wir sollen die höchsten Ziele, auch wenn sie noch nicht verwirklicht werden können, doch als letzte Ziele festhalten. Aber wir sollen nicht die Kraft unseres Wollens und Tuns auf das Unerreichbare verschwenden. Es gibt eine Pflicht der Selbstsucht, auf dasjenige bewußt zu verzichten, was wir den Umständen gemäß nicht erreichen können. Dazu ist freilich Einsicht in die Natur der Umstände, Erkenntnis dessen, was unter diesen Umständen möglich ist, vorausgesetzt. Aber auch die Bemühung um solche Einsicht und solche Erkenntnis gehört zum sittlichen Wollen.

Andererseits ist es nicht minder Pflicht, daß wir für das unsere Kraft einsetzen, was wir gemäß unserer Beanlagung und zufolge der Stellung, die wir nun einmal in der Welt einnehmen, verwirklichen können, und auf dasjenige verzichten, was andere besser zu leisten vermögen. Wären die Menschen einander gleich, dann gäbe es eine solche Verpflichtung nicht. Glücklicherweise sind sie ungleich. Und so besteht die Möglichkeit und damit die Pflicht einer Teilung in die sittlichen Aufgaben, der Einordnung der Menschen in ein soziales Ganze, in welchem jeder an seiner Stelle das, was er am besten vermag, zur Arbeit des Ganzen, zu seiner sittlichen Kulturaufgabe beiträgt.

Ich sagte eingangs, die sittliche Ordnung der Zwecke stelle sich im einzelnen sittlichen Individuum dar als ein Organismus der Zwecke oder als ein System der auf Verwirklichung der Zwecke abzielenden Kräfte. Wir haben jetzt fünf oder sechs Richtungen kennen gelernt, in welchen diese Ordnung sich vollzieht. Dieselben sind bezeichnet durch den Gegensatz der unbedingten und der bedingten Zwecke; durch den Gegensatz der umfassenderen und der minder umfassenden Zwecke, in verschiedenem Sinne dieses Wortes; durch den Gegensatz zwischen Zwecken, die sich zueinander verhalten wie die Voraussetzung zur Folge; durch den Gegensatz der mir persönlich näher liegenden und der mir ferner liegenden Zwecke; endlich durch den Gegensatz des Erreichbaren und des absolut oder relativ Unerreichbaren, sei es erreichbar bzw. unerreichbar nach Lage der Umstände, oder erreichbar, bzw. unerreichbar nach meiner persönlichen Anlage und meiner Stellung in der Welt.

Ist nun dieser Organismus ein innerlich reibungsloser oder kann er es sein? D. h. erscheint uns jederzeit, wenn verschiedene mögliche Zwecke sich gegenüberstehen, mit voller Sicherheit einer als der höhere, oder als derjenige, der dem anderen vorgehen muß? Gibt es mit anderen Worten keine für uns, auch unter Voraussetzung der ernstesten sittlichen Überlegung, unlösbaren sittlichen Konflikte?

Die Antwort muß lauten, daß es solche Konflikte allerdings geben könne. Ich sagte schon eingangs des ersten Vortrages, der sichere Entscheid darüber, was in einem gegebenen Falle das sittlich Richtige sei, könne eine Einsicht erfordern, die die Grenzen möglicher menschlicher Einsicht überschreite. Jetzt müssen wir noch mehr zugestehen. Wir sahen: Zwecke können höhere sein, weil sie einen größeren Kreis von Menschen umfassen; und Zwecke können andererseits höhere sein, weil sie für einen einzelnen oder für wenige eine tiefergehende oder umfassendere Bedeutung haben. Wenn nun Zwecke jener und Zwecke dieser Art konkurrieren, welcher Gesichtspunkt soll mir der wichtigere sein?

Dies ist ein möglicher Fall. Es ist aber unnötig, weitere Fälle auszuspinnen. Ein vollkommenes Wesen, das in alle Dinge

eine vollkommene Einsicht besäße, dem jederzeit klar vor Augen stände, welche Bedeutung die Verwirklichung eines Zweckes für den sittlichen Gesamtbestand der Welt besitze, ein solches Wesen würde in jedem Falle sicher abzuwägen und das absolut Richtige zu finden vermögen. Aber wir sind keine solchen vollkommenen Wesen. Wir bleiben demnach der Möglichkeit des unlösbaren sittlichen Zweifels, also des sittlichen Irrtums ausgesetzt; ebensogut und aus gleichem Grunde, wie wir trotz ernstlichster wissenschaftlicher Bemühung dem Zweifel und Irrtum auf dem Gebiete der Verstandeserkenntnis nicht entgehen.

Dies wäre übler als es ist, wenn die Handlungen oder die einzelnen Willensentscheide der eigentliche Gegenstand der sittlichen Beurteilung wären. Aber wir wissen, so ist es nicht. Sondern das eigentlich sittlich Wertvolle oder Unwerte ist der gesamte Mensch, die Gesinnung. Und das Gute der Gesinnung besteht nicht darin, daß wir das Rechte treffen, sondern darin, daß wir es ernstlich und ehrlich wollen. Irren wir trotzdem, und sehen dies ein, so werden wir den Irrtum beklagen; aber unser Gewissen spricht uns frei. Das Höchste, was vom Menschen gefordert werden kann, ist die volle Gewissenhaftigkeit.

Achter Vortrag.

Soziale Organismen.

(Familie und Staat.)

Der letzte der im vorigen Vortrag unterschiedenen sechs Punkte führt uns einen Schritt weiter. Indem das Individuum sich eingliedert in ein Ganzes aus Individuen und da an seiner Stelle die seiner natürlichen Befähigung entsprechende Aufgabe erfüllt, entsteht ein anderer Organismus, als derjenige, von dem dort die Rede war: Nicht ein Organismus der Persönlichkeit, oder in der Persönlichkeit, sondern ein Organismus aus Persönlichkeiten; ein sozialer Organismus, dazu bestimmt, im Zusammenwirken seiner Glieder, und im Gegensatz der Unter- und Überordnung derselben, die sittliche Aufgabe zu erfüllen, soweit sie Menschen zu erfüllen möglich ist.

Soll das mögliche Gute in der Welt geschaffen werden, so bedarf es dieses Zusammenwirkens und dieser Unter- und Überordnung. Die möglichste Verwirklichung des sittlichen Endzweckes ist gebunden an das Dasein des sittlich sozialen Organismus. Der Aufbau und Ausbau desselben und die Eingliederung des Individuums in denselben, ist also sittliche Pflicht. Weltflucht ist Flucht vor den Pflichten der Welt. Sie ist also unsittlich.

Wir könnten nun hier gleich fragen: Welches ist der, d. h. welches ist der absolute sittliche Organismus. Darauf müßte die Antwort lauten: Derselbe ist notwendig ein Organismus der Menschheit, ein Weltstaat, wenn man lieber will, eine Weltkirche. In ihm sind die Regierenden die sittlich stärksten, inner-

lich reichsten und freisten, womit zugleich gesagt ist, daß sie die in höchstem Maße Einsichtigen sind. Wie sie, so erfüllt in diesem Weltstaat jeder frei und mit vollem Bewußtsein des sittlichen Endzweckes die Aufgabe, zu der er seiner Natur nach vor anderen bestimmt und befähigt ist. Alle Güter, Macht, Ehre, Besitz sind verteilt nach sittlichem Rechte; d. h. nach sittlicher Würdigkeit der Persönlichkeiten, und unter dem Gesichtspunkt der möglichsten Verwirklichung des Guten, d. h. der sittlichen Persönlichkeit, in der Welt.

Indessen dieser ideale Weltstaat oder diese ideale Weltkirche ist eben — ein Ideal. Wir können einen solchen absoluten sittlichen Organismus wünschen und müssen ihn wünschen; aber wir können ihn nicht „wollen", d. h. wir können nicht ihn jetzt ins Dasein rufen wollen. Wie im letzten Vortrag gesagt wurde: Es ist auch sittliche Pflicht, die Kraft des Wollens dem zuzuwenden, was erreichbar ist; erreichbar in dem Sinne, daß die gegebenen Umstände seine Verwirklichung ermöglichen. Die praktische Frage lautet auch hier nicht: Was ist das Vollkommenste? sondern: Was ist das erreichbar Beste?

Andererseits ist aber auch jener absolute sittlich-soziale Organismus nicht damit erschöpfend bezeichnet, daß man sagt, es trage in ihm jeder einzelne an seiner Stelle zum sittlichen Gesamtzweck bei. Dieser absolute sittliche Organismus kann nicht ein Organismus aus freien Individuen, im übrigen aber eine ungegliederte Masse sein. Sondern die Masse der Individuen muß sich gliedern. Der absolute Organismus muß wiederum relativ selbständige Organismen in sich schließen; diese wiederum andere usw. Oder umgekehrt gesagt: Individuen müssen sich zusammenschließen zu niedrigeren, diese zu höheren Einheiten. Erst die höchste Einheit kann durch jenen Weltstaat repräsentiert sein.

Die Notwendigkeit, daß es so sei, ergibt sich schon aus allerlei natürlichen Umständen: Räumliche Nähe und räumliche Ferne; Unterschiede in den Bedingungen des Verkehrs; Gleichheit und Verschiedenheit der materiellen Lebensbedingungen, der Rassen- und Volkseigentümlichkeiten, der Sprache; allerlei historisch gewordene Arten der Übereinstimmung und des Gegensatzes, die

nicht beliebig aufgehoben werden können; andererseits die natürliche Notwendigkeit der Verbindung vieler zum gleichen Zweck und der Teilung der Massen in die verschiedenen Zwecke, — alle solche Dinge wirken verbindend, Menschen zu einem engeren oder weniger engen Ganzen zusammenschließend, andererseits solche Ganze trennend. Liegt es in der Natur eines Gegensatzes, daß das Gegensätzliche zu einer vollkommeneren Einheit sich zu ergänzen vermag, so kann auch der Gegensatz einheitbildend wirken.

Der fundamentalste und am tiefsten in der menschlichen Natur gegründete Gegensatz, zugleich ein Gegensatz, der auf das bestimmteste auf eine solche Ergänzung hinweist, ist zweifellos der geschlechtliche Gegensatz. Indem die Ergänzung sich vollzieht, entsteht die elementarste und zugleich die innigste Einheit zwischen Individuen: die Familie.

Ich untersuche hier nicht, welche Stellung in den ersten Anfängen der geschichtlichen Entwickelung sozialer Organismen die Familie eingenommen haben mag, oder wie wir uns die „Urfamilie" zu denken haben. Wie es immer damit sich verhalten mag, in jedem Falle ist die Familie der einfachste in der menschlichen Natur gegründete soziale Organismus, eine Art lebendiger Zelle in den größeren Menschheitsorganismen.

Die Familie beruht auf der Ehe. Was ist die Ehe? Diese Frage hat hier keinen juristischen, sondern einen lediglich ethischen Sinn. Indem wir sie stellen, wollen wir nicht wissen, unter welchen Bedingungen die Ehe da oder dort staatlich legalisiert oder kirchlich sanktioniert erscheine, sondern worin ihr eigenes Wesen bestehe. Wir wollen nicht wissen, was die Ehegatten irgendwie rechtlich oder statutarisch, sondern was sie innerlich aneinander binde.

Stellen wir die Frage so, dann ist die Ehe zunächst, allgemein gesagt, ein sinnlich-sittliches Geschlechtsverhältnis. Was sie konstituiert, ist die geschlechtliche Liebe.

Aber hiermit ist sofort ein Problem bezeichnet. Ist die geschlechtliche Liebe, ist also die Ehe ihrem inneren Wesen nach ein sinnliches und daneben ein sittliches Verhältnis der Ge-

ſchlechter zu einander? Oder iſt ſie beides in einem? Sind das ſinnliche und das ſittliche Verhältnis zwei voneinander unabhängig beſtehende Tatſachen, oder ſind ſie zwei untrennbare Seiten einer und derſelben Sache? Wie iſt es hiermit ſittlicherweiſe beſtellt? Wie ſoll es damit beſtellt ſein?

Ich beſtimme den Sinn dieſer Frage genauer: Zweifellos iſt die allgemeine tatſächliche Baſis der Ehe oder das, was die Ehe zunächſt tatſächlich konſtituiert, das ſinnliche Geſchlechtsverhältnis. Wir fordern aber, daß die Ehe zugleich ein ſittliches Verhältnis ſei.

Dieſe Forderung nun könnte einen doppelten Sinn haben.

Entweder die Meinung iſt, das ſittliche Verhältnis ſolle zu dem ſinnlichen als etwas Neues und Selbſtändiges, zugleich natürlich Höheres, hinzutreten, ſo wie überhaupt im Menſchen zum Sinnlichen „Sittliches" d. h. Geiſtig-Sittliches hinzutreten ſoll; konkreter geſagt etwa ſo, wie der Menſch außer dem Nahrungstrieb auch äſthetiſchen und intellektuellen Bedürfniſſen Raum geben ſoll. In dieſem Falle wird dem ſinnlichen Moment der Ehe eine ſelbſtändige Berechtigung zuerkannt; es wird dem ſinnlichen Zug der Geſchlechter das Recht zugeſprochen, auch für ſich und ohne das ſittliche Moment ſich zu verwirklichen, ſowie wir dem Nahrungstrieb ein ſelbſtändiges Recht der Betätigung zugeſtehen und nicht etwa verlangen, daß er immer an ein äſthetiſches oder intellektuelles Bedürfnis gebunden erſcheine, alſo nur Hand in Hand mit einem ſolchen ſich betätige.

Oder aber die Forderung hat den Sinn, es ſolle der ſinnliche Zug der Geſchlechter zueinander, jedesmal wo er Macht gewinne und ein Recht der Betätigung beanſpruche, in ſich ſelbſt verſittlicht ſein; die Meinung iſt, dieſer ſinnliche Zug oder Trieb ſei ſo wie er ſein ſolle, nur wenn und ſoweit er an das ſittliche Moment gebunden ſei. Damit wird dieſem Zug oder Trieb ein ſelbſtändiges Daſeinsrecht, oder ein Recht auch als bloßer ſinnlicher Zug oder Trieb ſich Geltung zu verſchaffen, abgeſtritten.

Zwiſchen dieſen beiden Möglichkeiten nun werden wir zu entſcheiden haben. Wir werden die Frage zu beantworten haben,

welche dieser beiden Forderungen die berechtigte sei. Auf diese Frage aber kann die Antwort nur in einer einzigen Weise gegeben werden. Die Frage, was *sein soll*, davon haben wir uns schon früher überzeugt, ist allemal eine *Tatsachenfrage*. Etwas soll sein oder ist sittlich gefordert, dies heißt jederzeit: Es *ist so*, und ist *notwendig so*, in dem Maße, als wir *Menschen*, d. h. *ganze* Menschen sind, also Menschen, in denen alles positiv Menschliche in voller Kraft gegeben ist und wirkt, und alles höhere Menschliche um so wirksamer ist, je *mehr* es ein höheres Menschliches ist, d. h. je höhere Bedeutung es für den gesamten Menschen und sein volles positives Menschsein besitzt.

Demgemäß ist auch die Frage nach der Weise, wie in uns der sinnlich geschlechtliche Zug auftreten und zur Wirkung gelangen solle, gleichbedeutend mit der Tatsachenfrage: Wie ist es hiermit tatsächlich und notwendig bestellt, wenn oder soweit wir solche ganze Menschen sind?

Auf diese Tatsachenfrage nun kann die Antwort nicht etwa gegeben werden durch bloße sozial-utilitaristische Erwägungen. Gewiß finden solche Erwägungen hier ihre Stelle. Das freie Walten des nackt sinnlichen Zuges hat oder hätte soziale Folgen, die dem sittlichen Menschen nicht bedeutungslos sein können. Vor allem die Frau, die ohne das sittliche Band der Ehe jenem Zuge folgt, glauben wir in ihrer sittlichen Würde vermindert oder vernichtet. Aber damit wiederholt sich nur unsere Frage: *Warum* urteilen wir so? Welchen sittlichen Rechtsgrund haben wir dafür?

Oder man weist auf die sozialen Folgen für die Nachkommenschaft, die einem nur sinnlichen Geschlechtsverhältnis entstammt; auf die Ächtung, welche die „Gesellschaft" in ihrer Gedankenlosigkeit und auch wohl sittlichen Roheit von den Eltern auf das unschuldige Kind überträgt. Oder man erinnert an den sittlichen Schaden, der dem Kinde aus dem Mangel des sittlichen Verhältnisses zwischen den Eltern erwachsen müsse. Indessen damit würde das sittliche Recht oder Unrecht des lediglich sinnlichen Verhältnisses vom Zufall des Daseins einer solchen Nachkommenschaft abhängig gemacht.

Und damit können wir uns nicht zufrieden geben. Es ist keine Frage: Das ausschließlich sinnliche Geschlechtsverhältnis wird auch als solches verurteilt. Ob von allen, oder von vielen, und von wie vielen, ist hier zunächst gleichgültig. Es genügt, daß wir solcher Verurteilung da und dort tatsächlich begegnen. Und dies nötigt uns zu der Frage, mit welchem sittlichen Rechte dieselbe geschehe. Offenbar liegt darin aber zugleich die Frage eingeschlossen, ob oder wieweit sie mit sittlichem Rechte geschehe.

Wie gesagt: Diese Frage ist eine Tatsachenfrage. Es ist aber eine jedermann bekannte Tatsache, die hier zunächst in Betracht kommt. Schon im Tierreiche ist der sinnliche Zug der Geschlechter zueinander gebunden an ästhetische Momente. In jedem Falle verhält es sich so beim Menschen. Jugendliche Schönheit, Anmut, das Sympathische der gesamten Erscheinung und der äußeren Weise eines Menschen, sich zu geben, wecken diesen Zug oder Trieb. Umgekehrt wird derselbe durch ästhetisches Mißfallen beeinträchtigt oder zerstört.

Die volle Bedeutung dieses Umstandes verstehen wir, wenn wir uns an Tatsachen erinnern, die bereits früher angedeutet wurden. Das bezeichnete ästhetische Moment ist nicht ein lediglich äußerliches. Das Wohlgefallen an der menschlichen äußeren Erscheinung, der unmittelbare „sympathische" Eindruck eines Menschen, haftet nicht an dieser äußeren Erscheinung als solcher, sondern an dem, was wir in dieselbe hineinlegen, an dem Inneren, dem persönlichen Leben, mit dem uns die Formen erfüllt scheinen. Wie das Gefühl für den Reiz der Natur, ebenso, nur in sehr viel unmittelbarerer Weise, ist das Interesse, das an der äußeren Erscheinung eines Menschen haftet, beglückendes Gefühl der Sympathie mit solchem Leben.

Das Leben nun, mit dem uns die Formen des menschlichen Körpers erfüllt scheinen, und das den Gegenstand dieses Sympathiegefühles ausmacht, ist zunächst — auch davon war schon die Rede — sinnliches oder sinnlich animalisches Leben. Die äußere Erscheinung, so sagte ich an früherer Stelle, spiegelt uns die Kraft oder Zartheit, die Gesundheit, Geschmeidigkeit, die Raschheit oder Ruhe des in ihren Formen wirklich oder scheinbar

pulsierenden Lebens, gegebenenfalls das Knospende, Blühende, Schwellende desselben. Wir verspüren in uns, kurz gesagt, angesichts der schönen oder „sympathischen" äußeren Erscheinung des Menschen ein beglückendes allgemeines Lebensgefühl. Wir verspüren oder erleben es „in einem anderen", oder vermöge eines Aktes der Hineinversetzung oder „Einfühlung" in die sinnliche Erscheinung eines anderen.

Dies genügt indessen nicht. Das allgemeine Lebensgefühl, von dem ich hier rede, ist von vornherein garnicht *denkbar* als *bloß* sinnlich animalisches, oder als bloßes Gefühl *körperlichen* Lebens. Der allgemeine Rhythmus des körperlichen Lebens, wie er in der äußeren Erscheinung des Menschen sich uns spiegelt, kann nicht umhin, unmittelbar zugleich als ein Rhythmus des gesamten Lebens, als eine Weise des Daseins und Sichfühlens der *gesamten Persönlichkeit* zu erscheinen. Von einer bestimmt gearteten, kraftvollen oder zarten, so oder so sich fühlenden *Gesamtpersönlichkeit* also gibt uns die schöne oder sympathische äußere Erscheinung eines Menschen einen Eindruck; eine solche Gesamtpersönlichkeit erleben wir, in dem Akte der Selbstversetzung in diese Erscheinung, in uns innerlich mit. *Sie* ist der Gegenstand unserer Sympathie. Nur daß das sinnlich animalische Leben dabei zunächst die Basis bildet.

Und auch dies sagt noch zu wenig. Der Eindruck *spezielleren* Lebensinhalte, von höherer, *unmittelbar geistig-sittlicher* Art gesellt sich zu diesem Eindruck einer allgemeinen Weise des persönlichen Daseins und Sichfühlens hinzu und bildet damit eine Einheit. Wir sahen ehemals: Vor allem Auge und Mund, weiterhin überhaupt die Bildung des Gesichtes, sind in *unmittelbarer* Weise Spiegel der „*Seele*" oder eines *Geistig-Sittlichen* im Menschen. Stolz und Demut, Trotz und Hingebung, Liebe und Haß, geistige Lebendigkeit dieser oder jener Art, schließlich alles, was der menschlichen Persönlichkeit einen positiven Inhalt gibt, prägt sich in allgemeinen oder spezielleren Zügen in der äußeren Erscheinung des schönen oder uns sympathischen Menschen aus.

Und dazu kommt noch dies: Jede Bewegung, jede Weise

des äußeren Gebarens, jede Miene und Gebärde, jedes gesprochene Wort verstärkt und vermannigfaltigt diese Sprache und bereichert unsere Sympathie.

So verhält es sich, ohne daß wir uns darüber Rechenschaft zu geben brauchen, ja ohne daß wir auch nur im einzelnen uns Rechenschaft darüber zu geben imstande sind. Vielleicht erscheint darum diesem oder jenem die vorgebrachte Anschauung unglaublich: Er verstehe nicht, wieso aller Eindruck der sinnlichen Erscheinung des Menschen auf solchen Momenten beruhen solle. Dies hindert doch nicht, daß es sich zweifellos so verhält. Die äußere Erscheinung des Menschen wäre für uns die gleichgültigste Sache von der Welt, wenn nicht in den Formen seines Körpers, den Farben, den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen, den Lauten, überall ein Inneres, eine Weise der animalischen, oder der höheren, geistig-sittlichen Lebensbetätigung unmittelbar sich spiegelte oder zu spiegeln schiene.

Erst daraus erklärt es sich, daß die äußere menschliche Erscheinung eine so tiefgehende Wirkung in uns erzeugen, daß sie uns als etwas so Erhabenes, Göttliches erscheinen und uns so ganz erfüllen kann.

Und erst daraus erklärt sich nun auch die Bedeutung des ästhetischen Momentes oder des unmittelbaren äußeren Eindruckes für den Zug der Geschlechter zueinander. Indem dieser Zug an das ästhetische Moment oder den unmittelbaren äußeren Eindruck, an Jugendschönheit, Anmut, Reiz der Gesamterscheinung, an das unmittelbar und vielleicht völlig rätselhaft Sympathische der Art, wie eine Persönlichkeit äußerlich sich gibt, gebunden ist, ist er kurz gesagt an jene Persönlichkeitsinhalte gebunden. Er ist ein Zug zu dem gesamten animalischen und geistig-sittlichen Wesen, so wie es in dem Äußeren der Persönlichkeit sich darstellt oder darzustellen scheint.

Ich sage hier mit Bedacht: Wie es sich darin „darstellt oder darzustellen scheint". Damit ist zugegeben, daß ja freilich die innere Persönlichkeit, die uns in der äußeren Erscheinung eines Menschen entgegentritt, nicht in allen Zügen durchaus mit der wirklichen Persönlichkeit übereinzustimmen braucht. Einem schönen

Äußern kann ein wenig schönes oder ein armes Innere entsprechen. Die Sympathie mit einer Persönlichkeit, die der äußere Eindruck entzündet hat, hält vielleicht nicht Stich angesichts der wirklichen Persönlichkeit. Soweit aber dies der Fall ist, korrigiert eben die Erkenntnis vom wahren Wesen der Persönlichkeit unser Bild von derselben. Und je lebendiger und sicherer diese Erkenntnis ist, je mehr wir also angesichts eines Menschen — nicht durch den Schein oder äußeren Eindruck uns täuschen lassen, sondern unmittelbar sein wahres Wesen uns vor Augen steht, um so sicherer erscheint dann durch dieses wahre Wesen unsere Sympathie, also auch der an diese gebundene sinnliche Trieb oder Zug, bedingt.

Damit ist dann das sinnlich-sittliche Verhältnis der geschlechtlichen Liebe zu einem Zug zur ganzen Persönlichkeit und ihrem gesamten tatsächlichen Wesen geworden, zu einem Habenwollen dieser Persönlichkeit mit ihrem vollen Persönlichkeitsinhalt, zum Streben nach dem Besitz des ganzen physisch-geistigen Wesens, zu einem Ineinanderfließen der ganzen Menschen. Den letzten Grund dieser Einheit des Sinnlichen und Geistig-Sittlichen vermögen wir nicht aufzudecken. Sie ist eine Tatsache, und zugleich eines der tiefsten Geheimnisse der menschlichen Natur, eine wahre „unio mystica". Kein Wunder, wenn diese Tatsache der Menschheit ewig interessant bleibt, wenn sie vor allem das unerschöpflichste Thema der Kunst bezeichnet.

Doch fehlt uns zur Charakteristik dieser Tatsache noch ein wesentliches Moment. Der geschlechtliche Zug, von dem ich hier rede, ist ein Zug zum anderen Geschlecht. Und die Sympathie, an die er gebunden erscheint, Sympathie mit etwas relativ anderem, als ich es in mir selbst finde. Ich bezeichnete sie bereits als eine Ergänzung. Darin liegt ein neues Problem, obzwar ein leichter verständliches.

Überall finden wir im menschlichen Wesen Gegensätze, entgegengesetzte Weisen, wie Menschen innerlich sich fühlen und betätigen können, Gegensätze des „Rhythmus" oder des „Wellenschlages" des inneren Geschehens, Kontraste in der „Klangfarbe"

menschlicher Lebensbetätigungen. Es gibt im Menschen das „Strenge" und das „Zarte", das „Starke" und das „Milde". Es gibt in ihm das Herrische und das sich Hingebende, den Zug zu leichteren, lebhafteren, stürmischeren Erregungen und den Zug zur Ruhe und Stille, das Hinneigen zum klar Bestimmten und Konkreten, und zum gefühlsmäßig Unbestimmten und Allgemeinen, zur Ausweitung ins große und zum liebevollen Versenken ins kleine usw. Alle diese Weisen der inneren Betätigung sind gleich menschlich und in gleicher Weise zum vollen Bild des Menschen gehörig. Und alle Menschen sind in gewissem Grade auf diese einander entgegengesetzten Weisen der Betätigung *zumal* angelegt oder abgestimmt. In allen ist für diese entgegengesetzten Weisen des inneren Geschehens das Bedürfnis und die Möglichkeit vorhanden.

Zugleich aber gibt es im Menschen jedesmal eine allgemeine Richtung seines *Gesamtwesens*, eine physische und geistige Gesamtorganisation, die mehr oder minder *einseitig* ist, und je nach ihrer Eigenart die einen oder die anderen der genannten einander entgegengesetzten Weisen der Betätigung begünstigt. Ich bin etwa im ganzen eine herrische Natur. Dies heißt nicht, daß in mir der entgegengesetzte Zug völlig fehle. Sondern nur dies ist damit gesagt, daß dieser entgegengesetzte Zug vermöge der Gesamtrichtung meines Geistes nicht in gleicher Weise *von mir aus*, solange ich nur mir und dieser meiner eigenen Gesamtorganisation überlassen bin, sich *verwirklichen* kann. Es wird im Akkord meines Wesens dieser Ton niedergehalten. Es wird diese Saite meines Inneren am vollen Ausklingen verhindert.

Eine solche Einseitigkeit nun liegt auch in dem männlichen und dem weiblichen Wesen. Sie liegt in der gesamten physischen und geistigen Organisation der beiden Geschlechter. Die dadurch bedingte verschiedenartige Stellung im Leben steigert noch diese Einseitigkeit. Darum liegt doch im Mann das Weibliche, im Weib das Männliche, nur eben als ein Zug, der in ihnen selbst, oder solange sie in sich selbst beschlossen bleiben, nicht zu freier Verwirklichung gelangen kann.

Überall nun aber, wo im Menschen solche Einseitigkeit sich

findet, besteht die Möglichkeit einer Ergänzung durch „Sympathie". Was der Mensch nicht unmittelbar in sich sein kann, das vermag er zu sein in anderen. Darin besteht ja eben die Sympathie: sie ist, ich wiederhole, Erleben unserer selbst in einem anderen.

Und es gibt hier ein Gesetz des Kontrastes, das besagt, daß eben dasjenige, was in uns ist, aber vermöge der Gesamtorganisation unseres Wesens von uns selbst aus nicht sich zu verwirklichen vermag, mit besonderer Begier nach Verwirklichung drängt, wenn uns Gelegenheit gegeben ist, es in einem anderen zu erleben. Je stärker in uns ein Zug menschlichen Wesens ist, und je bestimmter er doch zugleich durch die Einseitigkeit unseres eigenen Gesamtwesens niedergehalten wird, desto stärker wird der Drang, ihn im Akte der Sympathie, also Fremdes miterlebend, zu verwirklichen und in solchem Miterleben seiner Verwirklichung froh zu werden. Wir können allgemein sagen: Was uns Menschliches außerhalb unserer selbst begegnet und unserem Miterleben sich darbietet, übt auf uns die höchste Wirkung — nicht dann, wenn es auch schon in unserem eigenen, sich selbst überlassenen Wesen jederzeit frei sich auswirken kann und auswirkt, sondern wenn es in uns ist als zurückgehaltener Drang, als unerfülltes Bedürfnis oder Sehnen. Solches Bedürfnis oder solche Sehnsucht wird dann im Miterleben des Fremden frei und gelangt zur Erfüllung.

Ich sagte ehemals vom Kunstwerk, daß es uns bereichere, ausweite, über uns selbst hinaushebe. Wir erlebten in ihm, so meinte ich, uns selbst, nicht so wie wir sind, sondern wie wir sein könnten; wir finden darin das Ich „unserer Sehnsucht". Dies Ich ist ein Ich unserer Sehnsucht, weil und soweit unser eigenes Wesen darauf hinweist, und wir es doch aus uns selbst, oder in unserem eigenen, auf sich beschränkten Wesen nicht verwirklichen können.

Die gewaltige Kraftentfaltung eines Bauwerkes etwa übersteigt unser Maß. Dennoch erleben wir sie in uns, indem wir das Bauwerk genießen. Das Bauwerk erst macht eben diesen Zug in uns frei und bringt ihn zur Verwirklichung. In solchem Genießen unserer selbst über die Grenzen unseres eigenen

Geſamtweſens hinaus vollendet ſich, wie wir ſchon ſahen, erſt das Weſen der äſthetiſchen Sympathie.

In höchſtem Maße wird nun aber unſer Weſen bereichert und über ſeine Schranken hinaus erweitert durch das Miterleben des fremden Weſens, das mit unſerem eigenen Geſamtweſen in Kontraſt ſteht. Und ſofern es keinen größeren ſeeliſchen Kontraſt gibt, als den der Geſchlechter, gibt es keine höhere Sympathie als diejenige, die in der geſchlechtlichen Liebe eingeſchloſſen liegt.

Damit iſt nun erſt das eigentümliche Weſen der geſchlechtlichen Liebe völlig bezeichnet. Sie iſt der ſinnlich-ſittliche Trieb und Genuß der Ergänzung. Es iſt keine Redewendung, ſondern der Ausdruck einer Tatſache, wenn man die Ehe, oder das, was ihr ſittliches Weſen ausmacht, als eine Vereinigung zweier Hälften zu einem Ganzen bezeichnet. Nur muß hinzugefügt werden, daß die beiden Hälften ſich innerlich zum Ganzen vereinigen können, nur ſoweit jede der Hälften in ſich ſelbſt im tiefſten Grunde das Ganze iſt, zugleich aber durch die in ihrem Geſamtweſen liegende Schranke verhindert iſt, als dies Ganze ſich zu betätigen. Es iſt alſo dieſe Sympathie oder die Liebe zwiſchen Mann und Weib ebenſowohl Anziehung des Gleichartigen wie des Entgegengeſetzten. Sie iſt Anziehung des Gleichartigen, aber in verſchiedene und entgegengeſetzte Richtung Gedrängten und demgemäß zur einſeitigen Ausprägung Gebrachten. Der vollſte Menſch und derjenige, der zugleich in ausgeſprochenſtem Maße Mann oder Weib iſt, wird der intenſivſten geſchlechtlichen Liebe fähig ſein.

Damit nun gewinnt endlich auch jene „Bindung“ des ſinnlichen an das ſittliche Moment des geſchlechtlichen Verhältniſſes ihren vollen Sinn: Sie iſt Bindung des ſinnlichen Zuges an den Zug oder Trieb zu dieſem eigenartigen und ergänzenden Miterleben eines Perſönlichkeitsinhaltes, wie dasſelbe eben in dieſer beſonders gearteten Sympathie mit einer Perſon des anderen Geſchlechtes ſtattfindet.

Es leuchtet nun aber ein: Je tiefer in unſerer Natur der

Drang nach höherem und höchstem Persönlichkeitsinhalte ist, je weniger uns, unserem eigenen Wesen zufolge, ein niedriger und armer Persönlichkeitsinhalt genügt, oder je mehr uns der Mangel eines solchen spürbar ist, d. h. schließlich, je sittlich höhere Naturen wir sind, umso höheren und vor allem geistig-sittlichen Persönlichkeitsinhalt müssen wir auch von oder innerhalb jener eigenartigen Sympathie, wie sie die geschlechtliche Liebe darstellt, fordern.

Und sofern oder soweit jenes oben besprochene natürliche Gebundensein des sinnlichen Zuges der Geschlechter an diese Sympathie stattfindet, müssen wir sagen: Jemehr überhaupt wir unserer Natur zufolge höheren und höchsten Persönlichkeitsinhalt fordern, oder je sittlich höher, reicher und feiner organisierte Naturen wir sind, desto mehr muß in uns der sinnliche Zug zugleich die Forderung der Befriedigung höherer geistig-sittlicher Bedürfnisse oder die Forderung einer geschlechtlichen Sympathie und eines persönlichen Bandes von solchem höheren geistig-sittlichen Inhalte unmittelbar in sich schließen.

Ich sage hier mit Bedacht: sofern und „soweit" jenes Gebundensein stattfindet. Damit will ich schon hier andeuten, daß dies Gebundensein nicht notwendig in jedem Menschen in gleichem Grade stattzufinden braucht. Davon will ich nachher genauer reden. Einstweilen sehe ich von solchen möglichen Unterschieden in der Natur des Menschen ab, nehme also zunächst an, es sei der Grad dieses Gebundenseins überall derselbe.

Unter dieser Voraussetzung nun gilt von dem oben Gesagten notwendig auch das Umgekehrte: Je weniger der sinnlich geschlechtliche Zug in einem Menschen unmittelbar das Bedürfnis und die Forderung eines höheren sittlichen Verhältnisses in sich schließt, je mehr also der sinnliche Zug Macht gewinnen kann ohne eine innere Beziehung und Bindung der Persönlichkeiten von höherer oder tieferer geistig-sittlicher Art, desto mehr müssen wir annehmen, daß in diesem Menschen überhaupt der Drang nach sittlichem Lebensinhalt schwach, die Persönlichkeit also sittlich niedriger geartet ist.

Hierin liegt dann das eigentlich Böse der Hingabe an den sinnlichen Zug ohne das gleichzeitige Dasein eines höheren sitt-

lichen Bandes. Dieſelbe iſt böſe als Symptom des mangelnden höheren ſittlichen Bedürfniſſes, als Zeichen alſo eines Mangels in unſerem Weſen. Sie iſt mit einem Worte böſe in dem Sinne, in dem überhaupt Böſes in der menſchlichen Natur ſich findet. Wir haben ja zur Genüge geſehen: Das Böſe in uns iſt überall Mangel, Schwäche, Verkümmerung. Sittlich gefordert iſt überall die Überordnung des Höheren über das Niedrigere, des Sittlichen über das Sinnliche. Der ſinnliche Zug oder Trieb der Geſchlechter zueinander kann aber, ſoweit jene natürliche Einheit oder jenes natürliche Gebundenſein des ſinnlichen Zuges an die höheren und höchſten ſittlichen Bedürfniſſe des Menſchen beſteht, ohne Befriedigung ſolcher Bedürfniſſe Macht gewinnen nur unter der Vorausſetzung, daß dieſe ſittlichen Bedürfniſſe an ſich geringe Kraft beſitzen, oder relativ, d. h. im Vergleich mit der Stärke des ſinnlichen Triebes, verkümmert ſind.

Hier habe ich von neuem die Wendung gebraucht: ſoweit jene natürliche Einheit oder jenes natürliche Gebundenſein beſteht. Darin liegt eine Einſchränkung des vorhin Geſagten. Die zuletzt aufgeſtellte Behauptung gälte völlig allgemein und für alle Menſchen in gleicher Weiſe, wenn dieſe Einheit bei allen Menſchen in gleichem Maße vorläge. Es iſt aber zunächſt denkbar, daß dies nicht ſo iſt, ſondern daß dieſe Einheit bei den verſchiedenen Individuen bald inniger, bald loſer iſt. Es könnten in einem Individuum der ſinnliche Zug und das Bedürfnis nach ſittlichem Perſönlichkeitsinhalte relativ nebeneinander beſtehen. Und es könnte demnach auch in einem ſolchen Individuum der ſinnliche Zug in höherem Maße unabhängig von dem höheren ſittlichen Bedürfnis Macht haben und zur Verwirklichung drängen, ohne daß daraus in gleichem Maße wie bei anderen Individuen auf eine ſittlich niedrigere oder ärmere Natur geſchloſſen werden dürfte. Soweit dies der Fall wäre, erſchiene dann auch, von nachher zu Erwähnendem abgeſehen, dieſe ſelbſtändige Macht des ſinnlichen Zuges ſittlich minder tadelnswert.

In der Tat nun iſt kein Zweifel, daß dies Denkbare zutrifft. Und es iſt wichtig, daß wir dies beachten. Nur ſo können wir

vor der Messung aller mit gleichem Maße und damit vor ungerechter Beurteilung und Verurteilung geschützt sein.

Gewiß soll ja der sinnliche Zug, von dem wir hier reden, jederzeit an das Dasein eines sittlichen Verhältnisses, und eines sittlichen Verhältnisses der höchsten Art, gebunden sein. Sittlich gefordert ist überall das Höchste, dessen der Mensch fähig ist. Jeder Zug im Menschen soll die höchste sittliche Gestalt annehmen, die er annehmen kann. Alles Sinnliche insbesondere, das seiner Natur nach fähig ist, versittlicht, an ein Sittliches gebunden und damit selbst in eine höhere sittliche Sphäre gerückt zu sein, soll dies durchaus und im höchsten Maße sein. Wo dies nicht der Fall ist, fehlt dem Menschen etwas, das ihm sittlichen Wert verleihen würde; es ist an dieser Stelle seines Wesens ein Mangel, ein Negatives, dessen er sich, wie alles Negativen, nicht etwa rühmen darf. Er ist, in diesem bestimmten Punkte, nicht stark, sondern schwach, steht nicht sittlich hoch, sondern sittlich niedrig.

So ist auch speziell der sinnliche Zug der Geschlechter, wenn ihm der höhere geistig-sittliche Inhalt fehlt, in jedem Falle ein Nichtseinsollendes, nicht an sich, aber sofern in ihm eben dieser höhere, ihn unmittelbar versittlichende Inhalt fehlt.

Aber etwas anderes als das sittliche Urteil über einen Punkt im Wesen einer Persönlichkeit, ist das Urteil über die ganze Persönlichkeit. Und mit Bezug hierauf gilt das oben Gesagte: Verhält es sich bei einem Menschen so, daß in ihm seiner Natur zufolge das geschlechtlich Sinnliche weniger eng und unmittelbar an das Sittliche gebunden ist, oder daß beide in ihm von einander unabhängiger bestehen, so kann ein solcher Mensch in höherem Maße der Macht eines im ganzen sinnlicheren Zuges unterliegen, und dabei doch, — trotz des Mangels, der ihm ebendamit nach dem soeben Gesagten anhaftet, — im übrigen einen hohen sittlichen Persönlichkeitsinhalt haben, also als ganze Persönlichkeit sittlich hoch stehen.

Hierhin nun gehört vor allem die oben bemerkte Tatsache, daß uns das Weib in höherem Maße als der Mann, oder der Mann in geringerem Maße als das Weib, durch Hingabe an

den sinnlichen Zug, ohne den Hintergrund eines mit höherem Inhalt erfüllten sittlichen Verhältnisses, in ihrem gesamten sittlichen Wesen herabgewürdigt oder in ihrer Menschenehre geschädigt erscheint.

Diese Tatsache kann nicht des inneren Grundes entbehren. Der Grund dafür kann aber nur dieser sein: Es findet im Weibe in höherem, beim Manne in geringerem Maße jenes Gebundensein des sinnlichen Zuges an das sittliche Bedürfnis, jene natürliche Einheit beider, statt; es ist mit anderen Worten beim Weibe die geschlechtliche Seite ihres Wesens in höherer, unmittelbar zwingenderer Weise in das Ganze der Persönlichkeit verwachsen, während beim Manne in höherem Maße ein *Nebeneinander* jener Seite seines Wesens und der übrigen Persönlichkeit stattfindet.

Daraus nun folgt das Doppelte: Einmal, daß in dem Maße als das Weib überhaupt einen tieferen geistig-sittlichen Inhalt in sich trägt, auch seine Hingabe an ein Individuum des anderen Geschlechtes in besonderem Maße von diesem ganzen Inhalte erfüllt sein, daß also seine Liebe in besonderem Maße die ganze Tiefe seines Wesens ausfüllen, alle Interessen in ihren Dienst stellen oder unter diesen einen Gesichtspunkt rücken wird; daß das Weib in einem Sinne, wie es der natürlichen Bestimmung des Mannes widerspricht, *ganz* Liebe und „*nur*" Liebe sein kann; daß sie dem Manne, dem sie einmal angehört, ganz angehört und ganz angehören will, in einem Sinne, in dem der Mann dem Weibe niemals angehört, und seiner Naturbestimmung, und demnach auch seiner sittlichen Bestimmung zufolge, niemals angehören *kann*.

Und es ergibt sich daraus andererseits das Umgekehrte: Daß der geschlechtliche Zug *ohne* solchen tieferen und tiefsten Persönlichkeitshintergrund und tiefere, gemütlich-sittliche Beziehung, also ohne den Anspruch eines die Persönlichkeiten sittlich bindenden Bandes, beim Weibe in höherem Grade als beim Manne nur *insoweit* Macht gewinnen kann, als bei ihm die tiefere gemütlich-sittliche Anlage und demnach das Bedürfnis nach sittlichem Persönlichkeitsinhalt überhaupt fehlt oder geringere Stärke besitzt.

Mit einem Worte, die in höherem Maße sinnliche, oder, negativ gesagt, die in minderem Grade durch das Dasein eines sittlichen Bandes bedingte Hingabe ist beim Weibe in höherem Grade Symptom des Mangels, nicht bloß an einem Punkte seines Wesens, sondern seines ganzen Wesens, ein Herabsteigen von der ganzen sittlichen Höhe des Weibes, eine Nichtigkeitserklärung der ganzen Persönlichkeit.

Nicht mit Unrecht meinen wir darum, daß die weibliche Ehre, daß der spezifische Adel des Weibes vorzugsweise an diesem Punkte seines Wesens in Frage stehe, während uns die Ehre des Mannes in höherem Grade noch an anderes gebunden scheint. So muß es sein, wenn die Voraussetzung zutrifft, d. h. wenn es im weiblichen Wesen liegt, daß bei ihm mehr als beim Manne der geschlechtliche Zug, wo er einmal gegeben ist, ein Zug der ganzen Persönlichkeit ist. Das Weib, das in der geschlechtlichen Beziehung zum Mann die Forderung des sittlichen Inhaltes und Rechtes dieser Beziehung preisgibt, ist, absolut gesprochen, nichts mehr. Der Mann kann im entsprechenden Falle in höherem Grade noch etwas sein. Er ist minder erniedrigt.

Dazu kann noch ein Umstand hinzugefügt werden, der sich daraus ergibt. Daß um des bezeichneten Sachverhaltes willen das Weib, das ohne höheren sittlichen Trieb und höheres sittliches Recht dem sinnlichen Zuge folgt, in höherem Grade verurteilt wird, bedeutet an sich für dasselbe eine durch die Gesellschaft ihm gesetzte, schützende Schranke, und zieht zugleich nach sich, daß ihm ein besonderer tatsächlicher Schutz oder eine besondere tatsächliche Einhegung — freilich auch wohl eine verderbliche Einengung — zu teil wird. Je stärker jene Schranke und dieser Schutz ist, desto mehr Mangel an Scham und Scheu erfordert die Überschreitung der Schranke.

Alles dies hat nun aber auch wiederum seine Konsequenzen für den Mann. Was oben von der Beurteilung des Mannes gesagt wurde, gewinnt hier seine Kehrseite. Wir müssen sagen: Daß beim Weibe, das ohne höheres sittliches Recht sinnlich unterliegt, die Schande größer ist, eben dies macht die Schande zugleich größer beim Manne. Er fügt in der geschlechtlichen Beziehung,

die ihres sittlichen Rechtes entbehrt, zu der an sich geringeren eigenen Herabwürdigung dies, daß er den anderen Teil herabwürdigt und in Schande sinken läßt. Ist es wahr, daß das Weib, indem es sich hingibt in höherem Grade sich ganz, oder daß es in vollerem Maße seine „Seele" gibt, so steigert sich die Schuld des Mannes, der damit herzlos spielt und dadurch ein menschliches Wesen in seinem Innersten schädigt und vielleicht zu Grunde richtet. Verdirbt das Weib, geht es seiner Ehre, seines weiblichen Stolzes und Adels verlustig, so ist es der Mann, der es verderben läßt und ihm seine Ehre, seinen Stolz und Adel raubt. Dies ist im besten Falle Gedankenlosigkeit, im schlimmsten Falle, also bei dem weniger Gedankenlosen immer, sittliche Roheit und — Ehrlosigkeit. Der Mann zeigt dadurch nicht nur einen Schaden in seinem Wesen, sondern er schädigt sich zugleich weiterhin innerlich und kann schließlich, ebensowohl wie das untergegangene Weib, als ganze Persönlichkeit zu Grunde gehen. Es ist eine tiefe sittliche Verblendung des Männergeschlechtes, nicht zu sehen, wie die Schande, die es auf das sinnlich unterliegende Weib häuft, sich gegen den Mann zurückwendet. Er hat an sich die größere Freiheit; kein Zweifel. Aber diese größere Freiheit ist zugleich größere Verantwortlichkeit. Er rühmt sich größerer Stärke, auch größerer sittlicher Stärke. Dann zeige er diese Stärke, indem er den Frieden, die Selbstachtung, die Ehre, die Reinheit und den Adel derer, die er als die schwächeren bezeichnet — nicht zerstört, sondern schützt. Das Zerstören, gar das Zerstören eines so Hohen und Edlen, ist nicht Stärke, sondern Brutalität. Und es ist mehr als dies, nämlich feiger Verrat, ehrloser Betrug, wenn die Vortäuschung persönlicher Hingabe, eines höheren sittlichen Gefühls, gar einer Bindung fürs Leben, Mittel zum Zweck wird. Man beachte doch, wie man sonst dergleichen beurteilt; wie man etwa urteilt über denjenigen, der unter dem Scheine der Freundschaft andere verdirbt. Man betrachte in diesem Lichte die Künste der Verführung. Und Liebe ist ja noch etwas Tieferes als Freundschaft; es steht dabei noch mehr die ganze Persönlichkeit mit ihrem innersten Wesen in Frage.

Nehmen wir schließlich auch noch an, jene Ehre oder jener Adel, von dem ich soeben sprach, bestehe bei einem weiblichen Wesen nicht mehr, oder habe im Grunde gar nie bestanden. So ist doch das sich Zunutzemachen dieses Umstandes eine tatsächliche Anerkennung, also eine Anteilnahme, ein sich Identifizieren mit dem Niedrigen. Und dies ist gewiß nicht edel, sondern niedrig, zuletzt — mehr als niedrig.

Und doch gibt es Männer, die sich als Ehrenmänner und echt ritterlich dünken, wenn sie ein schwaches Geschöpf um das Beste betrügen, das es besitzt, oder wenn sie mit der verlorenen Ehre gemeine Sache machen. Was jenes betrifft, so gibt es schließlich einen Prüfstein, der auch dem Blindesten zeigen kann, was recht und unrecht ist. Wir kennen schon diesen Prüfstein; zudem ist seine Anwendung auch sonst öfter vorgeschlagen worden: Man verallgemeinere die Maxime seines Handelns. Wer im Selbstgefühle seiner Männlichkeit sich berechtigt glaubt, irgend ein Weib zum Opfer seiner Laune oder Leidenschaft zu machen, der vergegenwärtige sich in einem Augenblicke ruhiger Selbstbesinnung die Möglichkeit, daß durch einen anderen einer ihm Nahestehenden oder Nächststehenden ein Gleiches geschehe oder geschehen sei; und frage sich, wie er zu solchem Manne innerlich, vielleicht auch äußerlich sich stellen würde. Und dann betrachte er in diesem Lichte seine „männliche Ehre".

Oder meint vielleicht ein Gebildeter, ein Vornehmer, ein „Kavalier", er dürfe, ohne in seiner Ehre Einbuße zu erleiden, die verderben, die einer „niedrigeren" Klasse der Gesellschaft angehört, die Arme, das Weib aus dem Volke? Dann bedenke man, daß die weibliche Ehre überall dieselbe Sache ist, und das Recht darauf nicht etwa durch Namen, Stand, Vermögen erworben wird. Und man bedenke noch außerdem, daß jene schutzloser zu sein pflegen. Und je schutzloser ein Mensch ist, um so leichter gewiß, aber auch um so ehrloser ist es, ihn zu verderben.

Es ist eine sonderbare Tatsache, daß wir uns gewöhnt haben, die Ausdrücke sittlich und unsittlich, oder moralisch und unmoralisch, speziell mit Bezug auf das geschlechtliche Verhalten zu

verwenden. Soweit darin das Bewußtsein von der hohen sittlichen Bedeutung dieser Seite des menschlichen Lebens liegt, ist dagegen wenig einzuwenden. Und man wird zugeben müssen, daß diese in unseren Tagen wiederum einer besonders ernsten Beurteilung bedarf.

Zugleich ist jene sprachliche Gewohnheit doch auch wiederum übel, sofern sie uns vergessen lassen kann, daß Sittlichkeit im letzten Grunde immer ein Prädikat des ganzen Menschen ist, und daß andererseits nichts, was im Menschen sich findet oder finden kann, für die sittliche Beurteilung des Menschen völlig bedeutungslos ist.

Aber freilich bedarf die ganze „Sittlichkeitsfrage", um hier auch meinerseits das Wort in diesem speziellen Sinne zu gebrauchen, nicht nur der ernsten Beurteilung. Sie schließt auch ernste Aufgaben der Gesellschaft in sich; Aufgaben des Schutzes und der Erziehung. Des Schutzes und der Erziehung der Jugend; des Schutzes der Frauen; des Schutzes aller derer, die nicht selbst sich zu schützen vermögen. Niemand wird aber sagen, daß hier die Gesellschaft genug tue. Ziemlich sorglos scheint sie es geschehen zu lassen, daß Frauen versinken, die Jugend vergiftet wird, Männer entarten, und die Entartung von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt und steigert. Hier vor allem darf man fragen: Was bedeutet äußerer Glanz eines Staatswesens bei solcher inneren Verderbnis? Man verurteilt vielleicht, stößt aus, wirft weg; ruft wohl auch nach Strafgesetzen. Aber wichtiger wäre das Retten, und die Sorge, daß den inneren und äußeren Bedingungen des Übels gesteuert werde.

Nehmen wir jetzt an, die volle, also die sittlicherweise sein sollende geschlechtliche Liebe sei gegeben. In dieser liegt dann auch die Forderung der Ausschließlichkeit. Es liegt in ihrem inneren Wesen, daß sie sittliche Zugehörigkeit zu einem einzigen Individuum sei. Damit ist zugleich der sinnlich geschlechtliche Zug sittlicherweise auf ein Individuum eingeschränkt. Die wahre Ehe ist monogamisch, wiederum zunächst nicht wegen der sozialen Folgen, sei es der Folgen für den ungestörten Bestand der Ehe

selbst, oder der Folgen für die eventuelle Nachkommenschaft; obgleich auch hier wiederum solche soziale Folgen nicht unwesentlich sind; sondern vermöge der eigenen Natur der Ehe. Die Erfahrung zeigt, daß die sinnlich-sittliche Beziehung der Ehegatten, je inniger und inhaltvoller sie ist, um so sicherer den Anspruch der Ausschließlichkeit erhebt. Und weil es so ist, darum ist diese Ausschließlichkeit überall gefordert. Wie oben gesagt: Sittlich gefordert ist überall das Höchste.

Zugleich ist die Ehe ideell unauflöslich, solange beide Ehegatten leben. Bestehen zwischen ihnen im Wesen der Persönlichkeiten gegründete, sittliche, gemütliche, geistige Beziehungen, so kann die Zeit dieselben nur fester knüpfen. Sie müssen dann auch das Sinnliche und Sinnlich-Ästhetische überdauern.

Nicht minder muß freilich ein tieferer, innerer Widerstreit des Wesens im Zusammenleben der Ehegatten sich steigern. Eine solche Ehe hört zuletzt auf zu bestehen, weil sie im Grunde nie bestanden hat. Und dann war es unrecht, sie zu schließen. Sie muß dann auch äußerlich gelöst werden. Der Fortbestand des geschlechtlichen Verhältnisses ist jetzt so unsittlich, wie es sonst das rein geschlechtliche Verhältnis ist. Das sittlich Entwürdigende des lügenhaften Scheins steigert noch den sittlichen Schaden. Die Proklamierung der äußeren Unauflösbarkeit der Ehe, Zwangsmittel zur äußeren Festhaltung der innerlich gelösten Ehe sind die geflissentliche Beschützung der Lüge und beruhen auf einem äußerlichen Begriff der Ehe, der ihr sittliches Wesen verkennt und darum selbst im Innersten unsittlich ist.

„Ehe" war für mich bisher die sinnlich-sittliche Geschlechtsbeziehung, abgesehen von der äußeren Form der Eheschließung, welche der Ehe die öffentliche Anerkennung schafft. Damit ist doch diese äußere Form nicht für sittlich wertlos erklärt. Das sittliche Wesen der Ehe schließt auch dies in sich, daß die Gatten nicht ohne zwingende sittliche Gründe die Mißachtung auf sich ziehen, und die praktisch sozialen Folgen auf sich laden wollen, die aus dem Mangel der Legalisierung entspringen, und schließlich auch die Ehe selbst, ich meine das sinnlich-sittliche Verhältnis der Ehegatten, bedrohen. Abgesehen davon, daß auch schon die

Achtung vor der nun einmal bestehenden öffentlichen Ordnung überhaupt, und ihrem sittlichen Wert, zu solcher Legalisierung ein vollgültiges Motiv sein kann.

Andererseits bleibt es doch dabei, daß das, was der Ehe ihr sittliches Recht gibt, niemals diese Legalisierung, sondern einzig der Bestand des sinnlich-sittlichen Verhältnisses sein kann. Die Legalisierung ist nicht Grund des sittlichen Rechtes der Ehe, sondern kann nur eine natürliche und notwendige Folge desselben sein. Keine äußere Form schafft einen sittlichen Wert. Wohl aber kann ein bestehender sittlicher Wert nach einer äußeren Form, in der er sich darstellt, und durch die er geschützt wird, notwendig verlangen.

Die Ehe hat nach dem Gesagten ihren sittlichen Wert in sich. Sie ist nicht bloßes Mittel zum Zweck. Aber ihre volle Naturbestimmung und damit zugleich ihre volle sittliche Bedeutung gewinnt sie doch erst, indem die Familie sich vervollständigt, und die gemeinsame Sorge für das Kind, sein körperliches und sittliches Wohl, ein besonderes und neues sittliches Band schafft. Die besondere natürliche, ich meine zunächst physische Beziehung der Mutter zum Kind, und der Unterschied der physischen und geistigen Organisation der Geschlechter, bedingt eine Verschiedenheit der Aufgabe des Mannes und der Frau zum Haus und zur Familie, die keiner weiteren Erörterung bedarf. Es wird immer dabei bleiben, daß die Frau in höherem Grade der Familie, der Mann in höherem Grade dem weiteren sozialen Ganzen angehört; daß die Frau, nicht der Mann, dort seinen höchsten Beruf findet.

Darum gehört doch auch die Frau dem weiteren sozialen Ganzen an. Auch sie ist Mensch unter Menschen. Und die Unverheiratete, die nicht in der Familie dasjenige finden kann, was ihrem Leben Zweck und Inhalt gibt, muß sonst in der Welt einen Lebenszweck suchen und finden können.

Hier erhebt sich die „Frauenfrage". Zunächst als Frage nach den weiblichen Berufsarten. Wie muß diese Frage beantwortet werden? Allgemein gesagt: Nach Gründen, nicht nach

irgendwelchen Denkgewohnheiten. Nach einer sachlich begründeten Regel, also nach einer Regel, die als allgemeine Regel ausgesprochen werden kann. Und wir kennen schon diese Regel: Jeder soll in der Welt das Nützliche und Gute schaffen, das er schaffen *kann*. Jeder kann aber umsomehr Nützliches und Gutes schaffen, je mehr er in der Welt an seiner Stelle steht, d. h. dasjenige zu schaffen sich bemüht, was seiner besonderen Natur und Befähigung gemäß ist. Hierin liegt sein natürlicher Beruf.

Diese Regel gilt auch für die Frau. Es bedarf keiner besonderen Regel für die ihr zuzuerkennenden Berufsarten.

Was aber heißt dies? Welche Berufsarten sind der weiblichen Natur und Befähigung gemäß, und welche sind es nicht? Diese Frage findet teilweise in offenkundigen Tatsachen der weiblichen Organisation ihre sichere Beantwortung. Aber nur teilweise. Und soweit dies nicht der Fall ist, wird man verfahren müssen, wie man auch sonst in zweifelhaften Fällen verfährt. D. h. man wird nicht ins Blaue der Frau die Fähigkeit zu diesem oder jenem absprechen dürfen, sondern sichere Erfahrung entscheiden lassen müssen.

Man mache also ernstliche *Versuche*. Man gebe der Frau die Möglichkeit, ihre Kräfte zu zeigen und zu *erproben*. Man lasse auch hier jedem ehrlichen Wollen freie Bahn. Man verwirkliche in jedem Falle die nötigen Voraussetzungen für die *Ausbildung* der weiblichen Kräfte. Niemand kann ja wissen, was irgendwelche Kräfte und Fähigkeiten zu leisten vermögen, solange man, statt sie auszubilden, sie verkümmern läßt.

Vor allem lasse man das Vorurteil, demgemäß die Frau der Hauptsache nach ein — zunächst zur Freude der Männer vorhandener „Schmuck des Daseins" ist, eine „Blume" im Garten des Lebens, bestimmt zu blühen und — zu verwelken, eine Dekoration, schließlich eine Art, wenn auch höchst edlen, Spielzeuges. Man gewöhne sich an den Gedanken, daß auch Frauen Menschen sind, also einen Selbstzweck haben, zugleich aber den Zweck ihres Daseins nur verwirklichen können als tätige Glieder der Menschheit. — Dazu ist freilich erforderlich, daß die Frauen selbst nicht

in jenem, sondern in diesem Lichte sich betrachten lernen. Daraus folgt aber nur, daß man sie lehren muß, sich so zu betrachten.

Zugleich hüte man sich, in dieser Frage immer nur mit dem Allgemeinbegriff „Frau" zu operieren. Auch Frauen sind verschieden. Was der Natur der einen nicht entspricht, kann der Natur der anderen gemäß sein.

Und sollte es sich herausstellen, daß ein Beruf, den eine Frau auf sich genommen hat, der weiblichen Natur nicht absolut gemäß ist, so bedenke man, daß es auch nicht möglich ist, den Beruf des Mannes jedesmal seinem Charakter und seiner Befähigung absolut anzupassen. Man beachte, daß in jedem Falle *jeder* ernste Lebensinhalt, jeder Beruf, jede Pflicht besser ist als das Dasein ohne ernsten Inhalt, das berufs- und zwecklose Vertrödeln einer Existenz, und sei es auch ein berufs- und zweckloses „Blühen" und Verblühen.

Oder scheut man sich vor der Konkurrenz, die weibliche Berufstätigkeit dem Manne machen könnte? Diese Scheu stimmt schlecht zu der Lehre von der höheren Befähigung des Mannes. Unterliegt irgendwo der Mann in dieser Konkurrenz, so *soll* er eben unterliegen. Im übrigen könnte in unseren Tagen dem Mann kaum etwas Besseres geschehen, als wenn er durch solches Messen seiner Kräfte dazu gebracht würde, wiederum in höherem Grade auf seine Kraft und Mannheit sich zu besinnen.

Vor allem dürfen dem weiblichen Geschlechte nicht die Mittel zu *höherer geistiger Bildung* vorenthalten bleiben. Soweit diese *Berufsbildung* ist, fragt es sich, ob der betreffende Beruf der Frau taugt. Soweit sie menschliche, im wahren Sinne des Wortes „humanistische" Bildung ist, sollte sie der Frau wie dem Manne unbedingt zugänglich sein; beiden nach Maßgabe der Fähigkeit sie in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Die dazu in höherem Maße fähige Frau hat darauf ein höheres sittliches Unrecht, als der dazu minder fähige Mann. Geistige Fähigkeit eines Menschen soll ausgebildet werden, nicht weil sie männlich oder weiblich, sondern weil sie vorhanden, und in sich selbst eine nach Ausbildung verlangende Sache ist.

Am schwersten scheint Jahrhunderte und Jahrtausende altes

Vorurteil zu besiegen in Ansehung der politischen Rechte der Frau. Wir scheuen hier zurück vor dem Ungewohnten der Vorstellung. Nun, dann werden wir uns eben an diese Vorstellung gewöhnen müssen. Zuerkennung politischer Rechte an die Frau ist nicht etwa eine Verkennung des Geschlechtsunterschiedes; sondern eben die Anerkennung des Geschlechtsunterschiedes fordert dieselbe; falls man nämlich zugleich anerkennt, daß die Frau zunächst mit dem Mann das gemein hat, Mensch und Glied der menschlichen Gesellschaft zu sein. Gewiß besteht der Geschlechtsunterschied. Er besteht nicht nur, sondern er ist ein tiefgreifender. Darin aber liegt auch, daß die Frau ihre eigenen Interessen hat; materielle und sittliche. Eigene Seiten des Menschtums sind in ihr verwirklicht; sie hat eigene Kräfte; sie vertritt eigene menschliche Bedürfnisse und Forderungen. Jeder erkennt den Männern das Recht zu, ihre mannigfachen Interessen in Gemeinde und Staat vertreten zu lassen. Aber in der Vertretung eines Volkes oder Volksteiles sollen alle Interessen vertreten sein; also auch die besonderen Interessen der Frau. Das ganze Volkstum mit allen seinen natürlichen Forderungen, allen seinen materiellen und geistigen Lebensbedürfnissen soll darin zum Ausdruck kommen. Also auch das, was die Frauen zu diesem Volkstum Eigenartiges hinzufügen. Und wie der Mann, so muß auch die Frau das Recht haben, ihre Interessen selbst zur Geltung zu bringen. Sie darf nicht von der Gnade oder dem zufälligen guten Willen der Männer abhängig gemacht werden. Schon darum nicht, weil sie doch ihre besonderen Lebensbedürfnisse und die ihres Geschlechtes zunächst verspürt, also dafür das unmittelbarste Verständnis haben muß. Sie muß also zunächst den Vertreter, der ihr taugt, selbst wählen können. Schließlich ist aber auch dies nicht mehr als naturgemäß, daß ihr Vertreter eine Persönlichkeit sei, die selbst in diesen Interessen lebt, daß er also ihrem Geschlechte angehöre.

Gewiß soll jedem Vertreter des Volkes zugleich das Wohl des Ganzen am Herzen liegen. Zugleich soll doch auch wiederum jeder dafür eintreten nach dem Maße seines Verständnisses. Aber das Allgemeinwohl, vor allem das sittliche, darf auch dem

Interesse der Frau nicht fern stehen, so gewiß sie, ebenso wie der Mann, Glied des Volkes ist. Und es gibt hier Dinge, für welche Sinn und Auge der Frau empfänglicher und offener ist, Verhältnisse, in denen die Frau, eben als Frau, tiefer zu sehen oder klarer zu urteilen vermag. Gewisse Dinge würden in unseren Volksvertretungen von der Frau anders angesehen werden. Manche vielleicht enger, verständnisloser; andere dafür weiter. Einige in jedem Falle reiner, menschlicher, sittlicher. Das wäre kein Schaden.

Vielleicht betont man die politische Unreife der Frau. Diese mag groß sein, noch größer als im Durchschnitt die der Männer. Dann sorge man für die politische Erziehung beider.

Ich erwähne noch einen alten Einwurf: Der Mann gebe durch die Wehrpflicht ein Äquivalent für seine politischen Rechte. Ich frage dagegen: Leistet nicht vielleicht die Frau, die mit Schmerzen und unter Lebensgefahr dem Staate die Söhne und Töchter gebiert, mehr für den Bestand desselben? Nicht von allen Frauen gilt dies ja. Aber es genügen auch nicht alle Männer der Wehrpflicht. Und schließlich haben auch im Kriege Frauen Dienste geleistet; nicht Wunden schlagend, aber Wunden verbindend. Und das Letztere ist zweifellos mehr.

Endlich: Hat es nicht Königinnen gegeben, weise und tüchtige? Oder meint man vielleicht, das Königsamt sei eine politisch minder ernsthaft zu nehmende Sache?

Indem ich weiter gehe, rede ich nicht besonders vom sozialen Organismus der Gemeinde und den Einheiten von solchen. Auch nicht von den freien Verbindungen von Menschen zu Vereinen, und ihrer hohen sittlichen Bedeutung. Es leuchtet ja ein, daß diese Bedeutung besteht und eine um so höhere ist, je mehr sie dem Menschen die Verwirklichung menschlich berechtigter und schließlich höchster sittlicher Zwecke gestattet, die er als Einzelner nicht zu verwirklichen vermöchte. Es kann hinzugefügt werden, daß bei den Vereinen eben das Moment der Freiheit den sittlichen Wert erhöht, da die Menschen ja dazu bestimmt sind, frei das Gute zu verwirklichen. Es ist darum das Vereinsrecht ein

hohes Gut und der Schutz und Ausbau desselben sittliche Pflicht. Um so mehr, je mehr es sich dabei um höchste und tiefste sittliche Interessen und Fragen handelt.

Wie gesagt, ich will hierbei nicht verweilen. Statt dessen wende ich mich unmittelbar zum umfassendsten tatsächlich bestehenden sozialen Organismus, der noch eigentlich als sozialer Organismus bezeichnet werden kann. Es ist zugleich derjenige, der in vollstem Maße den ganzen Menschen mit allen seinen Interessen umfaßt.

Wie das sinnlich-sittliche Geschlechtsverhältnis die Ehe, so konstituiert den Staat das in ihm geltende Recht. Was ist dies „Recht", worin besteht sein sittliches Wesen, wie verhält es sich zum Rechten?

Diese Frage kann einen dreifachen Sinn haben. Einmal diesen: Was konstituiert den Begriff des Rechtes? Welche Merkmale sind erforderlich, wenn etwas „Recht" sein oder heißen soll, nämlich „Recht" in dem hier in Rede stehenden, juristischen Sinn, also geltendes Recht? Darauf wird man zunächst zu antworten haben, das Recht stehe jederzeit entgegen der bloßen Willkür oder Laune. „Recht" ist immer in allgemeine Sätze gefaßt oder faßbar. Das Recht tritt auf als allgemeine Norm.

Zugleich hat diese allgemeine Norm Geltung, in dem Sinne, daß es nicht in das Belieben des einzelnen gestellt ist, sie anzuerkennen. Der einzelne muß sie, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch anerkennen. Die Rechtsnormen sind Zwangsnormen.

Fassen wir beides zusammen, so können wir sagen: Geltendes Recht ist ein in allgemeine Sätze gefaßter oder faßbarer Wille, der gegenüber einem Umkreis von Individuen praktische Anerkennung fordert und gegebenenfalls zu erzwingen die Absicht und die Macht besitzt.

Dagegen gehört es nicht zum Begriff des geltenden Rechtes, daß dieser Wille, daß also das Recht einen sittlichen Inhalt habe. Geltendes Recht bleibt geltendes „Recht", mag sein Inhalt noch so wenig sittlich sein. Daraus ergibt sich dann

zugleich: Daß ein Recht tatsächlich gilt, oder als „Recht" besteht, schließt an sich keinerlei sittliche Verpflichtung der Anerkennung desselben in sich. Sondern es kann sittliche Pflicht sein, sich ihm zu widersetzen und dem „Rechte", — d. h. in diesem Falle: der legalisierten Gewalt, — zum Trotz das Rechte zu tun.

Jene Frage hat dann aber weiterhin einen zweiten Sinn: Hat das bei uns geltende Recht einen sittlichen Inhalt? Hat unser Staat oder haben unsere Staaten mit ihren Anordnungen sittliche Absichten? Diese Frage, die nicht mehr eine Begriffs-, sondern eine Tatsachenfrage ist, müssen wir gewiß bejahen. Man sagt wohl, und sagt vielleicht mit Emphase: Der Staat sei keine Besserungsanstalt. Dies ist zweifellos richtig. Aber der Staat ist eine Anstalt oder besser ein Organismus, der die Verwirklichung sittlicher Zwecke anstrebt. Er schützt und fördert, wie jedermann weiß, Kunst, Wissenschaft, Religion. Er bemüht sich um die sittliche Jugenderziehung. Er straft, und legt auch dabei sittliche Absichten an den Tag.

Und endlich der dritte mögliche Sinn jener Frage. — Die Frage, in diesem dritten Sinne genommen, ist weder eine Begriffs-, noch eine Tatsachenfrage, sondern eine ethische Frage. Sie ist demgemäß die eigentlich hier in Betracht kommende Frage. Sie lautet: Soll das Recht einen sittlichen Inhalt, soll der Staat sittliche Zwecke haben?

Diese Frage nun müssen wir noch bestimmter als jene zweite mit Ja beantworten. Der Staat soll sittliche Zwecke haben, so gewiß wir von ihm nicht fordern können, daß er unsittliche Zwecke habe. Denn die Zwecke des Staates können nicht umhin, unsittlich zu sein, falls sie nicht sittlich sind. Angenommen, der Staat wäre, wie man behauptet hat, nur eine Schutzanstalt. Dann wäre, was er schützt, sittlich oder unsittlich. Der Staat schützt notwendig eine bestehende soziale Ordnung. Diese nun ist sittlich recht oder sie ist ein sittliches Unrecht. So sind überhaupt die Gebiete, in welche der Staat ordnend eingreift, nicht sittlich gleichgültig. Der Staat kann also nicht in sie eingreifen, ohne eben damit Sittliches oder Unsittliches zu wollen. Natürlich soll

er dann das Sittliche wollen. Das Sittliche ist ja eben das, was überall sein soll.

Setzt sich nun aber einmal der Staat sittliche Aufgaben und soll er sie sich setzen, dann scheint es dafür keine Grenze geben zu können. Die Verwirklichung des Sittlichen überhaupt scheint sein Ziel sein zu müssen.

Hier aber entsteht ein eigentümlicher Widerspruch. In der Natur des Sittlichen liegt es, frei, aus freier Gesinnung heraus vollbracht zu werden. Und der Staat tritt an das Individuum heran mit Zwang.

Dieser Widerspruch nun kann nur in einer Weise gelöst werden: Der Staat schafft, und zwar, soweit es erforderlich ist, mit Zwang, die Bedingungen für die Entfaltung der freien sittlichen Persönlichkeit. Er schafft die äußeren und inneren Voraussetzungen, unter welchen der einzelne, sofern er selbst frei seine Kräfte gebraucht, als sittliches Individuum leben und an seiner Stelle ins Ganze sich einfügen kann.

Der Staat schafft hierfür die äußeren Voraussetzungen, dies heißt: Der Staat schützt das Leben, sorgt für Kranke und Arbeitsunfähige; er schützt den sittlich berechtigten Besitz, die Ehre, die Freiheit der Person, ihre sittliche Betätigung als Individuum, als Glied der Familie, der Gesellschaft, des Staates. Er schafft, erhält, mehrt in positiver Arbeit die allgemeinen materiellen Bedingungen des Lebens, der Gesundheit, des Besitzerwerbes, und jener mannigfachen Betätigungen der Persönlichkeit. Er ruft weiterhin die Einrichtungen, Anstalten, Organisationen ins Dasein und unterhält sie, die den Individuen die Möglichkeit gewähren, nach individueller Befähigung und aus freiem Entschluß diesen oder jenen für die materielle und geistig sittliche Existenz und Entwickelung des Ganzen bedeutsamen Berufen, Interessen und Bedürfnissen zu leben.

Und der Staat schafft die inneren Voraussetzungen für die sittliche Existenz der Individuen und ihre Einfügung in den Organismus des Ganzen, dies heißt: Er sorgt nicht nur für die Möglichkeit, sondern für das allgemeine Vorhandensein der körperlichen, intellektuellen und sittlichen Erziehung und Bildung,

die für die nach individueller Befähigung und aus freier Wahl geschehende Zuwendung zu diesem oder jenem Lebensberuf oder zu diesem oder jenem fürs Ganze wertvollen materiellen oder sittlich-geistigen Lebensinteresse die notwendige allgemeine Basis bildet.

Mit letzterem denke ich, wie man sieht, an den Volksunterricht und die Volkserziehung. Schließlich lassen sich aber alle Aufgaben des Staates zurückführen auf die beiden: Schutz und Erziehung der sittlichen Persönlichkeit. Wie nach früher Gesagtem die Erziehung der höchste Beruf eines Menschen, so ist die Erziehung die höchste Aufgabe des Staates.

In allem dem übt der Staat, wo es erforderlich ist, Zwang; aber das ist ein Zwang zum Schutz und zur Ermöglichung der freien Betätigung des Sittlichen.

Zu den Weisen der Betätigung des Menschen, in deren Natur vor allem es gelegen ist, frei zu sein, gehören Kunst, Religion, Wissenschaft, und alle sittlichen, demnach auch alle sozialen und politischen Überzeugungen. Kunst geht nun einmal notwendig hervor aus dem inneren Drang und Erleben des Künstlers. Religion erwächst aus dem eigenen innersten Herzensbedürfnis. Wissenschaftliche Wahrheit entsteht aus der rückhaltlosen Unterordnung unter die Tatsachen und ihre logischen Konsequenzen, mögen diese Tatsachen und Konsequenzen auch den berechtigtsten Wünschen und Interessen der Menschen widersprechen. Und auch die Einsicht in das sittlich Rechte im Leben der Individuen und im Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft und Staat wird nur gewonnen in freier innerer Tätigkeit, im freien Denken und Austausch der Überzeugungen. Es ist darum ein Widerspruch in sich selbst, eine Vergiftung des innersten Wesens dieser höchsten geistigen Lebensinteressen, wenn die Staatsgewalt eine bestimmte Kunstrichtung zur offiziellen macht, der Wissenschaft sagt, welche Ergebnisse sie haben solle, wenn sie bestimmt, was wahre Religion sei, wenn sie sittliche, soziale, politische Überzeugungen vorschreibt, wenn sie auf irgendeinem dieser Gebiete, was ihren Anschauungen widerstrebt, mit äußeren Mitteln unterdrückt oder verfolgt.

Gewiß hat auf allen diesen Gebieten der Irrtum ein weites Feld. Aber es geht nun einmal nicht an, daß der Irrtum auf irgendeinem dieser Gebiete anders korrigiert werde, als durch Belehrung, durch Aufzeigung dessen, was zum Richtigen führen kann, durch theoretischen oder praktischen Erweis der Wahrheit. Irrtum kann nirgends anders als innerlich überwunden werden. Und dazu ist, wie schon einmal gesagt, die Möglichkeit der freien Kundgabe jeder Überzeugung erforderlich, das Recht des völlig freien Austausches und Ausgleiches der Meinungen. Jeder gegen Überzeugungen gerichtete Zwang, auch dies wurde schon einmal ausgesprochen, schafft Heuchler, zerstört den Wahrheitssinn und trifft damit das sittliche Wesen des Menschen im Innersten.

Damit sind doch keineswegs alle Schranken beseitigt, sondern vielmehr ganz bestimmte Schranken gezogen. Daß wirklich jede ehrliche Überzeugung frei sich kundgeben könne, daß nicht der geistige Kampf selbst mit Mitteln des Zwanges geführt werde, nicht an die Stelle dieses Kampfes, der ein Kampf mit Gründen ist, Beschimpfung, Bedrohung, Verfolgung von Menschen trete, daß auch hierbei die Bedingungen des sittlichen Lebens und Zusammenlebens von Menschen erhalten bleiben, dafür allerdings hat der Staat Sorge zu tragen. Nicht die Kritik dieser Bedingungen darf er verbieten, aber ihren tatsächlichen Bestand darf und soll er schützen. Er darf jenes nicht, weil ja die Freiheit der Kritik selbst, und nicht zuletzt, zu diesen Bedingungen gehört. Auch hier schafft der Staat, kurz gesagt, „die Bedingungen der freien Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit".

Das Endziel des Rechtes und des durch das Recht konstituierten Staates ist die freie Sittlichkeit des Individuums. Darin einzig besteht ihr sittliches Daseinsrecht. Jedes Staatsgesetz findet in dem Sittengesetz seine Richtschnur und seine Vollendung.

In der Tat nun trägt jedes Gesetz und jedes Recht ein Element in sich, daß auf das Sittengesetz als seine Vollendung hinweist. Das Recht besteht, so wurde betont, in allgemeinen Normen. Dies gilt auch vom Sittengesetz oder den sittlichen Gesetzen.

Aber nicht alle Allgemeinheit von Normen ist sittlicher Art.

Normen können Rechte und Pflichten allgemein, aber nach außersittlichen Gesichtspunkten, bestimmten Klassen von Menschen zuweisen. Sie können Rechte und Pflichten binden an äußere Dinge, an den Zufall eines Namens, der Geburt, der Zugehörigkeit zu einer Familie, oder einem Stande. Angenommen, Rechtsnormen sind solcher Art, so begründen sie ein äußerliches Klassen- oder Privilegienrecht.

Dagegen bindet das Sittengesetz Rechte und Pflichten einzig an die Persönlichkeit, an ihr sittliches Wesen, und die Möglichkeit, daß durch eine Persönlichkeit der sittliche Gesamtzweck, die Verwirklichung der sittlichen Persönlichkeit überhaupt, gefördert werde. Angenommen, ein Recht besteht aus Normen, die in solcher Weise innerlich, persönlich, sittlich, und auf den sittlichen Gesamtzweck gegründet sind, so ist dies Recht sittliches Recht, so gewiß jenes Klassen- oder Privilegienrecht unsittlich ist.

Damit ist der Weg bezeichnet, den die sittliche Rechtsentwickelung gehen muß. Jede äußerliche Allgemeinheit von Rechtsnormen, d. h. jede Allgemeinheit, die darin besteht, daß die Normen Personen umfassen, die durch äußere Merkmale charakterisiert sind, muß der inneren Allgemeinheit der sittlichen Normen Platz machen. An die Stelle der durch äußere Momente begründeten oder an solchen haftenden Rechtsverpflichtungen oder Zuweisungen von Rechten müssen die innerlich, durch das Wesen der Persönlichkeit und ihre Bedeutung für den sittlichen Gesamtzweck begründeten oder darauf beruhenden sittlichen Maximen treten. Kurz gesagt: Das Klassen- und Privilegienrecht muß übergehen in das sittliche Menschenrecht.

Das Klassen- und Privilegienrecht pflegt sich wohl zu stützen auf das historisch Gegebene. Manche scheinen in allem Ernste eine besondere sittliche Würde des historisch gewordenen Rechtes zu behaupten. In Wahrheit gibt es eine solche Würde nicht. Und es kann sie nicht geben. Alles, was ist, ist historisch geworden, das Schlechte ebensowohl wie das Gute, der Rechtsbruch und die Rechtslosigkeit ebensowohl wie das Recht. Verliehe das historische Gewordensein sittliche Würde, so hätte also auch das

Schlechte, auch die Rechtslosigkeit oder der Rechtsbruch solche Würde.

Immerhin ist die Berufung auf das historisch Gegebene für die Bewertung des Rechtes nicht in jedem Sinne bedeutungslos. Ich sagte schon: Nicht das Vollkommene, sondern das erreichbar Beste sollen wir in der Gegenwart zu verwirklichen uns bemühen. Nicht das letzte Ideal, sondern das unter den gegebenen Verhältnissen Mögliche gilt es praktisch anzustreben. So kann ein Recht zu einer Zeit sittlich begründetes Recht sein, das es zu anderen Zeiten nicht mehr oder noch nicht ist. Nennen wir dasjenige, was unter den gegebenen Verhältnissen zur Verwirklichung des Sittlichen in der Welt am meisten beiträgt, das sittlich Zweckmäßige, dann ist alles Recht sittlich berechtigt, soweit es *sittlich zweckmäßig* ist.

Hierin liegt eine positive Bedeutung des Historischen für das Recht. So wenig das historisch gegebene Recht als solches sittliches Recht ist, so gewiß ist das historisch Gegebene überhaupt eine Bedingung, der die jeweilige Gestaltung des Rechtes, wenn sie eine sittlich berechtigte sein soll, notwendig unterliegt.

Dabei ist doch zu bedenken, daß diese Bedingung sich ändern, daß das historisch Gegebene, so wie es aus anderem geworden ist, auch wiederum in anderes sich verwandeln kann. In der Geschichte ist jeder Zeitpunkt Endpunkt. Es ist aber in ihr ebensowohl jeder Zeitpunkt Anfangspunkt. D. h. alle Zeitpunkte sind Durchgangspunkte. Die Geschichte ist beständiges Werden, Fluß, Entwickelung. Die Umstände und ebensowohl die Menschen, ihre Anschauungen und Gewohnheiten, ändern sich. Damit ist zugleich gesagt, daß es auch im *Rechte* keinen Stillstand geben kann. Der Boden, den das Recht im historisch Gegebenen hat, geht ihm verloren, er gleitet unter ihm weg, wenn das Recht unabänderlich beharrt. Das wahrhaft bleibende, d. h. das dauernd fest gegründete Recht kann darum nur das immer *werdende* Recht sein, das beständig sich entwickelnde.

Und in dieser Entwickelung sind auch wir, die wir jetzt leben, Faktoren, oder sollen es sein. D. h. wir sollen an derselben mitarbeiten. Wir sollen dazu beitragen, die äußeren Verhältnisse

umzugeſtalten, und wir ſollen auf Menſchen zu wirken ſuchen. Beides in ſittlichem Sinne, d. h. ſo, daß in Zukunft eine ſittlichere Geſtalt des Rechtes möglich ſei. Und beides gehört auch zur Aufgabe des Staates. So hat, eben für die hiſtoriſche Betrachtung, die im hiſtoriſch Gegebenen wurzelnde Rechtsordnung ein Daſeinsrecht und ſie hat es auch wiederum nicht. Sie hat es als Durchgangspunkt. Sie ſoll ſein, um ſich immer wieder aufzuheben.

Auch für die Weiſe, wie dieſe Entwickelung geſchehen kann und muß, gibt uns die Geſchichte Anweiſung. Nur müſſen wir die Geſchichte zu verſtehen ſuchen. Und der verſteht ſie gewiß nicht, der meint, was zu einer Zeit ſich bewährt habe, ſei auch gut für eine andere Zeit. Wir verſtehen ſie, wenn wir ihr Geſetze entnehmen; Geſetze, die uns ſagen, wie Bedingungen der ſittlichen Rechtsgeſtaltung ſich entwickeln, und welche Höhe derſelben dadurch jeweils ermöglicht iſt. Auch dabei dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir verpflichtet ſind, zur Herbeiführung der Bedingungen einer möglichſt ſittlichen Rechtsgeſtaltung beizutragen, und daß auch die Erfüllung dieſer Pflicht ein Faktor in der Rechtsentwickelung iſt.

Vor allem lehrt endlich die Geſchichte, daß Entwickelungen ſtetig ſich vollziehen. Vorausſetzungen müſſen feſt gegründet ſein, wenn das auf ſie Aufzubauende Dauer haben ſoll. Neues muß ſich, ſo wie Menſchen nun einmal ſind, einleben; es muß in gewiſſem Grade zur Gewohnheit werden, ehe ein weiterer Fortſchritt in gleicher Richtung geſchehen kann. Dabei wird es immer über die Raſchheit des möglichen Fortſchritts, oder darüber, ob die Bedingungen eines weiteren Schrittes gegeben ſeien, oder wie bald ſie gegeben ſein werden, Streit der Meinungen geben können. Ein Gegenſatz des größeren Konſervativismus und des größeren Radikalismus hat hier ſein natürliches Recht.

Bei allem dem bleibt es doch dabei, daß nichts ſittlich berechtigt iſt, lediglich darum, weil es beſteht. Man nennt jetzt gern gewiſſe wirkliche oder angebliche Grundpfeiler der beſtehenden Ordnung heilig, und verbietet ſie anzutaſten, ja auch nur ſie zu diskutieren. Und man ſcheint dies mitunter zu tun, lediglich

weil sie Grundpfeiler der bestehenden Ordnung sind. Aber für den sittlich nicht völlig Blinden kann die Frage nur die sein, ob sie Grundpfeiler oder Grundbedingungen einer sittlichen Ordnung sind, nämlich der sittlichsten, die jetzt möglich ist, ob sie also sittlich zweckmäßig sind. Und die Frage ist, ob es so sich verhalte, nicht vermeintlich, nicht für den, der über ernste Dinge leichtsinnig urteilt, nicht nach geltendem Vorurteil, nicht gemäß einem Machtspruch, sondern tatsächlich, für ein ernstliches sittliches Nachdenken, und für die vorurteilslose Prüfung der Tatsachen.

Das „Eigentum" vor allem, d. h. genauer: die jetzt tatsächlich bestehende Eigentums- und Besitzordnung, weiterhin die bestehende Staatsverfassung, bei uns die monarchische Verfassung, wird in solcher Weise als heilig und unantastbar bezeichnet. Auch hier müssen wir sagen: Sie sind es, sofern sie es sind; d. h. wenn und solange sie sittlich zweckmäßig sind, also mehr als andere geeignet, den sittlichen Endzweck des Staates, die Verwirklichung der starken, reichen und freien Persönlichkeit zu fördern. Sie haben ihr sittliches Existenzrecht verloren, die Frage ihres Fortbestandes ist eine Frage der bloßen Gewalt, in dem Augenblicke, wo feststeht, daß sie nicht mehr sittlich zweckmäßig sind.

Wie es nun damit bestellt ist, ob bei uns dieser Augenblick jetzt gekommen ist oder wann er gekommen sein wird, dies habe ich hier nicht zu untersuchen. Dies nur wissen wir: Wäre er gekommen, so hätten wir die Pflicht, jeder an seinem Teile, an dem Umbau dieser Grundpfeiler der bestehenden sozialen und staatlichen Ordnung mitzuarbeiten. Und auch jetzt schon dürfen wir keinem verwehren, jene Zweckmäßigkeitsfrage nach seiner Überzeugung zu beantworten, und die Pflicht zu tun, die ihm diese seine Überzeugung vorschreibt. Es gibt, dies muß in unseren Tagen aufs allerernstlichste betont werden, keinen sozialen Konservativismus, keine „Königstreue" oder „Liebe zur Monarchie", keine „Staatserhaltung", d. h. Erhaltung der jetzt bestehenden Form des Staatswesens, die an sich, d. h. unabhängig von der Frage der sittlichen Zweckmäßigkeit der jetzt bestehenden sozialen Ordnung oder Staatsform, Tugenden wären, oder Anlaß gäben

tugendhaft sich zu brüsten. Niemand hat das Recht denjenigen, der eine jener Fragen nach bestem Wissen und Gewissen *verneinend* beantwortet, für schlecht oder minder national oder vaterländisch gesinnt auszugeben. Dies alles ist äußerste Verwirrung sittlicher Begriffe; leichtsinnige oder frevelhafte Fälschung der Vaterlandsliebe oder nationalen Gesinnung. Nur der kann und muß vaterlandslos und schlecht heißen, der diese sittlichen Zweckmäßigkeitsfragen — nicht nach dem Gesichtspunkt des sittlichen Zweckes, d. h. der sittlichen Größe des Vaterlandes und der Menschheit, sondern nach Gesichtspunkten seines Vorteiles, des Fortbestandes oder der zukünftigen Verwirklichung seiner sittlich nicht begründeten egoistischen Ansprüche oder Anmaßungen beurteilt. Und der Vorwurf geistiger Beschränktheit oder des gedanklichen Leichtsinnes trifft jeden, der zum Maßstab der Beurteilung jener Fragen seine Denkgewohnheiten macht, oder durch unklare Ideen, durch das Schlagwort, die Phrase, sei es die konservative oder die radikale, sich betören läßt.

Es gibt einen schönen Zusatz, den Fürsten ihrem Fürstentitel hinzuzufügen pflegen: „Von Gottes Gnaden". Dieses „Gottesgnadentum" steht jener Fiktion von der sittlichen Würde des historisch Gegebenen, das ja überall und notwendig durch *blindes menschliches* Wollen und blindes *Schicksal* mitbedingt ist, unmittelbar und *unversöhnlich* entgegen. Freilich ist dies Wort viel mißdeutet worden. Aber es leuchtet ein, wie es einzig verstanden werden *kann*. Nicht dies kann selbstverständlich die Meinung desselben sein, daß jedesmal derjenige, der tatsächlich das Fürstenamt führt, der Gott wohlgefällige und von Gott sanktionierte Regent seines Landes sei. Denn auch die Tatsache, daß jetzt dieser Mensch, und nicht jener, Fürst eines Landes ist, ist eine historisch gegebene. Auch bei ihr also, wie bei allem historisch Gegebenen, ist menschlich blindes Wollen und blindes Schicksal notwendig im Spiel. Menschliche, und menschlicher Kurzsichtigkeit, Schwäche, Verkehrtheit unterworfene Rechtsbestimmungen haben dazu geführt, daß diesem bestimmten Menschen das Fürstenamt jetzt zugefallen ist, und allerlei blinde Zufälligkeiten haben dabei mitgewirkt. Mit solcher menschlichen

Kurzsichtigkeit, Schwäche, Verkehrtheit, und mit diesen blinden Zufälligkeiten würde also bei jener Auffassung das göttliche Wollen gleichgesetzt.

Außerdem weiß aber auch jedermann, daß es gute und schlechte, pflichtbewußte und pflichtvergessene Fürsten gibt. Das Regiment eines Fürsten kann dem Lande zum sittlichen Wohl oder zum sittlichen Verderben gereichen. Und daß sittliches Verderben Gott wohlgefällig, daß das auf solches sittliche Verderben gerichtete Fürstenregiment göttlich sanktioniert sein könne, dies zu sagen wäre Gotteslästerung.

Sondern nur dies kann die Meinung jenes Wortes sein, daß der Fürst eines Landes, so wie jeder Mensch, im letzten Grunde in allem seinem Handeln nicht Menschen, sondern Gott und der Stimme Gottes in seinem Gewissen verantwortlich sei; daß die Rechte und Pflichten, die das Fürstentum in sich schließe, so wie alle wahren Rechte und Pflichten, sittliche Rechte und Pflichten, also für das religiöse Bewußtsein gottgewollte und göttlich sanktionierte Rechte und Pflichten seien und sein müssen. Darin liegt dann zugleich notwendig die Anerkennung, daß die Rechte und Pflichten des Fürstenamtes bestehen, oder wirkliche Rechte und Pflichten sind, nicht etwa sonderbare Anmaßungen, nur soweit sie sittlich begründete, oder göttlich, d. h. sittlich sanktionierte sind. Dies aber sind sie, wenn und soweit sie Bedingungen sind der größtmöglichen Verwirklichung des Sittlichen in dem regierten Volke, Bedingungen der größtmöglichen sittlichen Kraft und Freiheit seiner Glieder. Das höchste sittliche Recht ist hier wie überall gleichbedeutend mit dem höchsten Vermögen und dem vollendetsten Willen zur Erfüllung sittlicher Pflichten.

Dafür also ist schließlich jenes „Gottesgnadentum" der Ausdruck, oder — sollte es sein. Es sagt, worin wahres Fürstentum, wie jedes wahre Menschtum bestehe. Es fordert, daß Fürstentum höchstes Menschtum sei. Jedes andere Reden von einem „Gottesgnadentum" ist frevelhafte Anmaßung.

Das letzte Ziel aller Staatsordnung ist die volle sittliche Rechtsordnung, d. h. der vollkommene sittliche Organismus der Menschen. Von diesem war schon die Rede. In ihm, sagte

ich, sind alle Güter, Besitz, Macht, Ehrungen verteilt unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Wertes der Persönlichkeiten und der möglichsten Verwirklichung des Guten in der Welt. Sie sind unabhängig vom Zufall, von der sittlich nicht begründeten, also brutalen historischen Tatsache, von Namen, von der Gunst der Mächtigen, auch von äußeren Zeichen, die kindischer Eitelkeit schmeicheln und die blinde Menge verblenden. Die Annäherung an dieses Ziel bezeichnet den Gang der sittlichen Entwickelung aller rechtlichen Ordnung. Die jetzt tatsächlich bestehende Ordnung hat zur höchsten Aufgabe die Ermöglichung des Übergangs zu Formen, die diesem Ziele näher liegen. Auch unsere Staatsverfassungen haben keine höhere Aufgabe als die, die Bedingungen herbeizuführen, unter denen nicht mehr sie, sondern sittlich höhere Formen sittlich zweckmäßig sind. Sie haben keine höhere Aufgabe als die, in diesem Sinne des Wortes, sich selbst *aufzuheben*. Die höhere Stufe aber ist jedesmal die freiere, so gewiß es in der Natur des Sittlichen liegt, frei, dem eigenen Gesetz gemäß sich zu betätigen. Die höchste Staatsform ist — gewiß nicht unsere erbliche Monarchie; aber ebensowenig irgendeine alles gleichmachende Demokratie; sondern jene alles umfassende *ethische Aristokratie* des vollendeten sittlichen Organismus; nicht mehr ein Staat neben anderen Staaten, sondern ein Reich der sittlichen Menschheit, ein „Reich Gottes auf Erden".

Dies ist, wie gesagt, ein Ideal. Und ich streite nicht dagegen, wenn man sagt, es sei ein in alle Ewigkeit unerreichbares Ideal. Aber dies tut hier nichts zur Sache. Das sittliche Endziel bleibt sittliches Endziel, auch wenn es nie vollkommen erreicht werden kann. Und unsere Pflicht bleibt die Arbeit auf dies Endziel hin. Dazu müssen wir aber dies Endziel *als* Endziel *im Auge* behalten.

In aller dieser Arbeit herrscht jenes Gesetz der stetigen Entwickelung. Doch ist dabei noch eines zu bedenken. Es kann auch eine stetige Entwickelung geben, die äußerlich betrachtet unstetig ist. Jede große, die Menschheit in neue Bahnen weisende Tat eines Individuums schafft eine solche. Und auch sonst gibt es eine solche stetige Entwickelung.

Angenommen, ein Volk drängt mit sittlicher Notwendigkeit zu einer sittlich höheren Form seines Daseins, und Gewalt hindert diesen Fortgang. Dann wächst in dem Volke, in dem Maße als es sittliche Kraft hat, stetig die Macht dieses Dranges. Und das Ende ist die Niederwerfung der unsittlichen Gewalt mit Gewalt. Das ist die Stetigkeit des Fortschrittes, vermöge welcher der allmählich anschwellende Bach schließlich plötzlich die künstlichen Dämme zerreißt.

Oder es werden gar einem Volke die allgemeinsten sittlichen Existenzbedingungen gewaltsam verkümmert. Gibt es dann kein anderes Mittel, die Schranken, die die Gewalt aufgerichtet hat, zu beseitigen, als die Gewalt, dann ist diese Gewalt sittlich.

Jedermann anerkennt ein Recht der physischen Notwehr. Noch sicherer als dies muß es ein Recht der sittlichen Notwehr geben, der sittlichen Notwehr des einzelnen und der Völker. Ich scheue nicht das Wort Revolution; aber ich denke an die sittlich notwendige Revolution. Es gibt ein unzweifelhaftes Recht derselben. Revolution ist Recht, wenn sie Pflicht ist. Und sie kann Pflicht sein, heiligste Pflicht.

Kein Volk hat das Recht, sich sittlich zugrunde richten zu lassen. Und wehe dem Volke, das nicht die sittliche Kraft hat, jene Pflicht der Revolution zu erfüllen, wenn sie ihm zur Pflicht geworden ist.

Wir leben in einer Zeit heftiger Gegensätze und mächtiger innerer Gärung. Wir hoffen, daß die Entwickelung nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich stetig sich vollziehen werde. Dabei soll, wie überall, das Gute siegen, auf welcher Seite auch immer es sich finden mag. Die sittliche Höhe der Menschheit ist das höchste Gesetz und das absolute Recht.

Neunter Vortrag.

Die „Freiheit des Willens".

Die Fragen, die uns im bisherigen beschäftigten, waren der Hauptsache nach Tatsachenfragen. Zugleich ergab sich uns doch auch mehrfach die Aufgabe, Begriffe zu untersuchen, Begriffsunklarheiten aufzuhellen, Mehrdeutigkeiten von Begriffen zu beseitigen.

Vorzugsweise der letzteren Art nun ist unsere Aufgabe, wenn wir jetzt der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens uns zuwenden. Viel ist über diese Frage gesagt und geschrieben worden. Es wäre gewiß sehr viel weniger darüber gesagt und geschrieben worden, wenn diejenigen, die sich damit befaßten, jederzeit bemüht gewesen wären, klar zu denken, keinen Begriff zu verwenden, ohne ihn sorgfältig zu analysieren, und auf seine erfahrungsgemäße Berechtigung hin zu untersuchen. Ja es wäre wohl das meiste davon ungesagt oder ungeschrieben geblieben, wenn man sich auch nur hätte entschließen können, auf künstliche Verwirrung der dabei in Betracht kommenden Begriffe zu verzichten. Man darf wohl sagen: Wie es mit der Freiheit des menschlichen Willens bestellt ist, darüber pflegt der einfach und natürlich denkende Mensch kaum je im Zweifel zu sein. Und auch die Praxis des Lebens ist in diesem Punkte der Hauptsache nach auf dem richtigen Wege. Erst die Gelehrsamkeit hat in die Frage der Willensfreiheit die Verwirrung gebracht, die darin auch jetzt noch vielfach herrscht. Man wußte eben nicht das Einfache einfach zu nehmen.

Als eine Frage, die der Hauptsache nach bloße Begriffsfrage ist, hat die Frage der Freiheit des Willens auch nicht eigentlich darauf Anspruch, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden. Noch weniger berechtigt aber ist es, wenn einige diese Frage fast zur eigentlichen ethischen Grundfrage scheinen machen zu wollen, so, als wäre von ihrer Beantwortung die Entscheidung über die sonstigen ethischen Grundfragen abhängig.

Diese Abhängigkeit ist in der Tat nicht zu fürchten. Wie gesagt, unsere bisherigen „ethischen Grundfragen" waren im wesentlichen Tatsachenfragen. Sie waren, genauer gesagt, Fragen, die Tatsachen unseres Bewußtseins betreffen. Sind nun diese Tatsachen wirkliche, in unserem Bewußtsein sicher auffindbare Tatsachen, so können sie nicht aufgehoben werden durch die Weise, wie wir den Begriff der Willensfreiheit fassen mögen.

Mag man von der Freiheit des Willens diese oder jene Anschauung haben, oder damit klare oder unklare Begriffe verbinden, so bleibt doch bestehen, daß es Objekte unserer Werthaltung, also Motive und Zwecke für uns gibt; und daß diese Werthaltungen vielfacher Art sind, nämlich egoistische und altruistische Sachwerthaltungen, andererseits Werthaltungen unserer eigenen Persönlichkeit und der fremden Persönlichkeiten.

Es bleibt ebenso bestehen, daß wir die möglichen menschlichen Zwecke mehr oder minder vollkommen uns vergegenwärtigen können; daß wir imstande sind, sie in objektive oder allgemein menschliche Beleuchtung zu rücken, sie objektiv zu betrachten und zu werten, und auf Grund solcher Betrachtung und Wertung aneinander zu messen und gegeneinander abzuwägen; daß wir dabei von den subjektiven Bedingungen des Wollens und Handelns, den subjektiven „Neigungen" oder Geneigtheiten, abzusehen oder zu abstrahieren vermögen. Und es bleibt bestehen, daß unter der Voraussetzung der vollen Vergegenwärtigung aller möglichen menschlichen Zwecke, und ihrer vollkommenen und reinen objektiven Betrachtung und Bewertung, diese Zwecke in eine ihrem objektiven Wert entsprechende, und damit zugleich überall gleiche Ordnung sich einfügen. Es bleibt

damit zugleich beſtehen das Bewußtſein des Sollens, und ſein, unter der ſoeben gemachten Vorausſetzung, überall, d. h. in allen Perſönlichkeiten, gleicher Inhalt.

Es bleibt nicht minder das Sittengeſetz als ein Geſetz unſeres eigenen Weſens. Es bleiben die beſonderen Verhältniſſe zwiſchen Zwecken, und die darauf beruhenden Forderungen, daß Zwecke anderen vorgehen, wie ſie in unſerem ſiebenten Vortrag bezeichnet wurden. Es bleibt endlich insbeſondere auch beſtehen, daß unbedingten ſittlichen Wert allein die ſittliche Perſönlichkeit hat, daß demgemäß nur der vollendete Menſch, in uns und in anderen, das letzte Ziel alles ſittlichen Wollens ſein kann. — Es bleiben mit einem Worte alle die Tatſachen, von denen im bisherigen die Rede war.

Gehen wir aber zu unſerer Frage. *Was iſt Freiheit des Willens?* Was können und müſſen wir darunter verſtehen? Um auf dieſe Frage eine ſichere Antwort zu gewinnen, ſtellen wir zweckmäßigerweiſe zuerſt die allgemeine Frage: Was verſtehen wir *überhaupt* unter „Freiheit"? Was verſtehen wir *ſonſt* überall unter dieſem Worte?

Dieſe Frage beantworten wir leicht. Ein Baum wächſt „frei", oder er iſt „frei" in ſeinem Wachstum. Dies heißt nach jedermanns Meinung: Der Baum iſt in ſeinem Wachstum ſich ſelbſt überlaſſen. Er wächſt, wie es in ſeiner Natur liegt. Das Wachstum des Baumes, ſo wie es ſich unſeren Augen darſtellt, hat in der Beſchaffenheit des Baumes ſeinen *Grund* oder ſeine *Urſache*. Es iſt ſo geartet, wie es iſt, weil der Baum ſo geartet iſt, wie er iſt. Der Baum wäre in ſeinem Wachstum *nicht* frei, ſondern *unfrei*, wenn etwas von ihm ſelbſt *Verſchiedenes* ſein Wachstum *hinderte*, oder in eine andere Richtung *zwänge*.

Den gleichen Sinn verbinden wir auch ſonſt mit dem Worte „Freiheit". Auch, wenn ein Stein „frei" fällt, ſo heißt dies: Der Stein iſt weder in ſeinem Fallen durch etwas von ihm Verſchiedenes *behindert*, noch iſt er durch dergleichen zum Fallen oder zu dieſer beſtimmten Weiſe des Fallens *genötigt*. Sein

fallen wäre ein unfreies, wenn etwa ein von mir ausgeführter Stoß ihn nach unten triebe.

Dann müssen wir zweifellos auch, wenn wir sagen, der menschliche Wille sei frei, oder der Mensch sei frei in seinem Wollen, der Freiheit einen gleichartigen Sinn beilegen. Freiheit des Willens muß sein, was „Freiheit" überall ist, nur mit der Besonderheit, daß diese Freiheit eben dem Willen zugeschrieben wird.

Dies hindert natürlich nicht, daß wir demjenigen, der unter Freiheit des Willens etwas anderes verstehen will, diese „Freiheit seines Willens" lassen müssen. Man kann ja schließlich niemand verwehren, jedes beliebige Wort in jedem beliebigen Sinne zu nehmen. Nur entfernt sich, wer den Begriff der Freiheit des Willens anders faßt, als wir soeben taten, von dem allgemeinen und natürlichen Sinne des Wortes Freiheit. Er tut dem Sprachgebrauch Gewalt an. Und dies kann nur verwirrend wirken.

Mag dem aber sein, wie ihm wolle, in jedem Falle hat derjenige, der das Wort Freiheit auch hier in dem allgemein üblichen Sinne nimmt, das höhere Recht für sich.

Wir nun wollen überall nach Möglichkeit mit dem allgemeinen Sprachgebrauch in Einstimmigkeit bleiben. Wir fügen uns ihm darum auch in diesem Punkte. Wir nehmen zunächst die Freiheit im landläufigen Sinne. Und wir übertragen dann diesen landläufigen Begriff unverändert auf die „Freiheit des Willens".

Der menschliche Wille ist frei, oder der Mensch ist frei in seinem Wollen, dies heißt dann: Das Wollen des Menschen hat in der Natur des Menschen seinen Grund oder seine Ursache; es ist ein Wollen, wie es sich ergibt, wenn der Mensch in seinem Wollen sich selbst überlassen bleibt; das freie Wollen ist so, wie es ist, weil der Mensch so ist, wie er ist.

Und Unfreiheit des Wollens besteht, genau soweit dies nicht der Fall ist, soweit also der Mensch, ich meine: seine innere Persönlichkeit, durch etwas von ihm Verschiedenes in seinem Wollen gehemmt ist, oder ihm durch ein von ihm Verschiedenes

ein Wollen aufgenötigt ist, das aus ihm, so wie er ist, oder falls er sich selbst überlassen wäre, sich nicht ergäbe.

Man könnte nun meinen, zu dieser Fassung des Begriffes der Freiheit des Willens gebe uns doch der Sprachgebrauch kein Recht. Der Begriff der Freiheit sei zwar sonst überall der von uns bezeichnete, in dem besonderen hier in Rede stehenden Falle aber, bei der Freiheit des Willens, pflege man darunter gemeinhin etwas anderes zu verstehen.

Dies wäre zunächst sehr sonderbar. Eine solche Ausnahme in einem allgemeinen Sprachgebrauch wäre nicht leicht verständlich. Aber es verhält sich auch tatsächlich nicht so.

Wir tun aber hier gut, gleich den doppelten Sinn des üblichen Begriffes der „Freiheit des Willens" zu unterscheiden. Freiheit des Willens besagt dem gemeinen Sprachgebrauch zufolge einmal dies, daß ich frei bin in meinem Wollen. Das Wort besagt ein andermal, daß mein Wollen frei ist in seiner Betätigung. Offenbar ist nur jene Freiheit Willensfreiheit im eigentlichen Sinne. Diese letztere Freiheit müßte genauer als Freiheit des Handelns bezeichnet werden.

In jedem dieser beiden Fälle aber ist der Begriff der Freiheit der gleiche. Wer in einen Kerker eingeschlossen ist, oder mit Gewalt von einem Ort zum anderen fortgeschleppt wird, ist nach jedermanns Meinung seines freien Willens beraubt, d. h. genauer gesagt, er ist nicht frei zu handeln, wie er will. Er ist frei dahin oder dorthin gehen zu wollen; nur hilft ihn sein Wollen nichts. Mit dieser Unfreiheit nun ist nichts gesagt, als daß der Ort, wo der Mensch sich befindet, bzw. die Weise seiner Fortbewegung, ihm durch etwas von ihm Verschiedenes aufgenötigt ist, daß der Ort oder die Weise der Fortbewegung nicht in seinem Wollen, allgemeiner gesagt, nicht in ihm selbst, sondern in diesem von ihm Verschiedenen, dem Kerker bzw. dem Willen der Menschen, die ihn fortschleppen, seinen Grund oder seine Ursache hat.

Umgekehrt nennen wir einen Menschen in seinen Bewegungen frei, wenn oder soweit seine Bewegungen durch sein Wollen, oder allgemeiner gesagt, durch ihn hervorgebracht sind, also in ihm ihren Grund oder ihre Ursache haben.

Hier handelte es sich um Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens im zweiten Sinne, d. h. um Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens, sich zu betätigen. Davon unterschieden wir die Freiheit bzw. Unfreiheit des Menschen in seinem Wollen. Eine Unfreiheit dieser Art nun liegt für jedermann vor, es fehlt dem Menschen die Willensfreiheit im engeren und eigentlichen Sinne, wenn das Wollen selbst gehemmt ist; bzw. wenn dem Menschen ein Wollen durch etwas von ihm Verschiedenes aufgenötigt wird.

Dergleichen findet statt etwa beim Hypnotisierten. Wird dem Hypnotisierten befohlen, seinen Arm zu heben, und er hebt ihn, so ist ihm nicht unmittelbar die Armbewegung aufgenötigt. Er ist nicht frei im Wollen und unfrei lediglich im Handeln. Sondern sein Wollen selbst ist gehemmt oder gelähmt. Die wollende Persönlichkeit ist durch den Hypnotisierenden eingeschläfert und damit außer Funktion gesetzt. Der Wille, den Arm zu heben — wenn überhaupt hier von einem „Willen" im eigentlichen Sinne geredet werden darf — ist nicht sein Wille, d. h. er entstammt nicht der Persönlichkeit, ihrem Wesen, ihrem Interesse, ihrer Gesinnung, ihrer Überlegung.

Den gleichen Sinn hat nach gemeiner Anschauung die Willensunfreiheit, wenn wir den sinnlos Berauschten willensunfrei nennen. Der Berauschte will vielleicht sehr heftig. Aber in seinem Wollen kommt nicht die Persönlichkeit, wie sie an sich ist, zum Ausdruck. Der Rausch, dieser physiologische Zustand, hemmt gewisse Wollungen, Gedanken, Überlegungen, und zwingt damit das Wollen in eine bestimmte Bahn.

Dagegen sagen wir allgemein, eine Persönlichkeit sei in ihrem Wollen frei, wenn die Persönlichkeit frei, d. h. ohne durch etwas von ihr Verschiedenes Hemmung oder Zwang zu erleiden, in ihrem Wollen sich betätigt. Freiheit ist also auch hier gleichbedeutend mit Verursachtsein durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Betätigungsweisen.

Fassen wir zusammen, so müssen wir sagen: Freiheit ist, soweit wir bisher sehen, nichts als der Ausdruck dafür, daß mein Tun durch meine Persönlichkeit verursacht ist, nicht in etwas von mir Verschiedenem seine Ursache hat. Freiheit des Handelns

ist Verursachtsein des Handelns durch das Wollen, d. h. durch die wollende Persönlichkeit, Freiheit des Wollens ist Verursachtsein des Wollens durch die wollende Persönlichkeit.

Wie steht es nun mit der Existenz jener und dieser Freiheit? Gibt es Willensfreiheit in jenem weniger genauen und diesem genaueren Sinn? Beide Fragen sind zweifellos zu bejahen. Es gibt solche Freiheit — innerhalb gewisser von Moment zu Moment und zugleich von Individuum zu Individuum wechselnder Grenzen. Wir haben alle bald mehr bald weniger Freiheit. Wir sind alle zugleich bald minder bald mehr unfrei.

Mit dem hier Gesagten verbinden wir nun gleich eine vorläufige Betrachtung der Begriffe der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Ich bemerke dabei, daß ich diese beiden Begriffe hier in gleichem Sinne gebrauche, daß es mir aber später zweckmäßig erscheinen wird, zwischen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit bestimmt zu unterscheiden. Speziell die Verantwortlichkeit wird dabei einen neuen Sinn gewinnen.

Wiederum frage ich zunächst: Was ist sonst, d. h. außerhalb der Sphäre des menschlichen Wollens und Handelns, der Sinn der Zurechnung oder Verantwortlichkeit?

Wenn ich eine irgendwo ausbrechende und sich verbreitende Krankheit den Bodenverhältnissen „zurechne" oder sie auf „Rechnung" derselben setze, wenn ich die Bodenverhältnisse für die Krankheit und ihre Ausbreitung „verantwortlich" mache, oder um noch einen weiteren Ausdruck zu gebrauchen, wenn ich ihnen die „Schuld" daran beimesse, was ist damit gesagt? Zweifellos wiederum dies, daß ich die Bodenverhältnisse als die Ursache der Krankheit und ihrer Ausbreitung betrachte. Und völlig den gleichen Sinn haben jene Wendungen auch sonst.

Dann muß auch der Satz: Eine Handlung wird mir zugerechnet oder: Ich werde dafür verantwortlich gemacht, zunächst heißen: Ich werde als die Ursache der Handlung betrachtet. Oder: Die Handlung wird betrachtet als von mir ausgehend, mir zugehörig, als meine Handlung in diesem Sinne des Wortes. Sie wird mir nicht zugerechnet, sondern auf „Rechnung" äußerer Umstände gesetzt, oder äußere Umstände werden dafür verant-

wortlich gemacht, dies heißt: Sie wird betrachtet als nicht meine Tat, sondern als das notwendige Ergebnis dieser Umstände.

Diesem Begriff der Zurechnung entspricht natürlich der Begriff der Zurechnungsfähigkeit. Ein Mensch ist zurechnungsfähig rücksichtlich einer Handlung, dies heißt also zunächst: Man kann oder darf die Handlung betrachten als durch die Persönlichkeit verursacht oder begründet.

Hiermit nun ist auch schon teilweise gesagt, wie sich Zurechnungsfähigkeit und Willensfreiheit zueinander verhalten: Zurechnungsfähigkeit kann nur bestehen, soweit Willensfreiheit besteht; nämlich Willensfreiheit — nicht in irgendwelchem, sondern in dem oben von uns bezeichneten Sinne des Wortes.

Dies alles erfordert aber freilich noch einen Zusatz. Der oben gezogene Vergleich hinkt. Wir können zweifellos eine Krankheit auf „Rechnung" der Bodenverhältnisse setzen oder diese für die Krankheit „verantwortlich" machen. Aber diese Zurechnung ist keine sittliche. Wir machen die Bodenverhältnisse für die Krankheit nicht sittlich verantwortlich. Und um sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit handelt es sich ja hier. In dieser sittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit liegt eine sittliche Beurteilung oder Bewertung. Die sittliche Zurechnung ist Zurechnung des sittlichen Wertes, bzw. Unwertes. Und eine solche findet jenen Bodenverhältnissen gegenüber nicht statt.

Indessen damit ist das oben Gesagte nicht hinfällig geworden. Es bedarf nur der Ergänzung. In der Tat heißt „eine Handlung einer Person sittlich zurechnen" nicht nur, sie im obigen Sinne des Wortes auf „Rechnung" derselben setzen, sondern zugleich: die Person nach der Handlung bewerten. Da, wie wir wissen, Persönlichkeitswert und sittlicher Wert gleichbedeutend sind, so ist diese Bewertung ohne weiteres eine sittliche.

Aber was heißt nun dies: eine Persönlichkeit nach einer Handlung bewerten? — Wir sahen ehemals: Eine Handlung kann, wenn wir das Wort „sittlich wertvoll" in einem bestimmten Sinne nehmen, auch abgesehen von der handelnden Persönlichkeit oder der inneren Beziehung der Persönlichkeit zu der Handlung, „sittlich wertvoll" sein. Eine Handlung ist „sittlich wert-

voll" in diesem Sinne, wenn sie Gutes schafft oder ins Dasein ruft, wenn sie der Verwirklichung sittlicher Zwecke dient. Eine solche Handlung nannten wir genauer eine sittlich erfreuliche. Ebenso kann eine Handlung, abgesehen von der handelnden Persönlichkeit, sittlich unwert sein. Sie ist dies, wenn sie eine üble Handlung ist, d. h. eine solche, die Übles schafft, die die Verwirklichung sittlicher Zwecke hindert oder beeinträchtigt. Eine solche Handlung nannten wir genauer eine sittlich beklagenswerte.

Dagegen ist, wie wir an derselben Stelle sahen, eine Handlung niemals um des Guten willen, das durch sie ins Dasein gerufen wird, selbst gut, d. h. edel, sittlich lobenswert. Ebenso ist niemals eine Handlung um dessen willen, was sie ins Dasein ruft, oder kurz vermöge ihres Erfolges, sittlich tadelnswert, oder böse, schlecht. Sondern Gegenstand des sittlichen Lobes oder Tadels, oder gut, im Sinne des sittlich Lobenswerten, andererseits böse, schlecht, tadelnswert, ist jederzeit nur die Persönlichkeit. Auch die Handlung kann dann freilich so heißen, aber lediglich, sofern darin eine sittlich lobenswerte, bzw. tadelnswerte Persönlichkeit sich kundgibt; also lediglich als Symptom.

Beachten wir nun dies, dann ergibt sich, was die sittliche Zurechnung sein muß. Eine Handlung einem Menschen sittlich zurechnen, heißt, wie schon gesagt: Nach dem sittlichen Wert der Handlung den sittlichen Wert der Persönlichkeit bemessen, die sittliche Bewertung der Handlung auf die Persönlichkeit übertragen. Dies aber wiederum heißt: Um der guten, d. h. sittlich erfreulichen Handlung willen die Persönlichkeit selbst gut, d. h. sittlich lobenswert nennen; um der üblen Handlung willen sie böse oder schlecht nennen. Ich rechne eine gute, d. h. Gutes wirkende Handlung einem Menschen zu, dies heißt: Ich erkläre um der Gutes wirkenden Tat willen, und in dem Maße, als die Tat Gutes wirkt, ihn selbst für gut; ich lobe ihn darum. Ich rechne ihm eine üble, d. h. Übles wirkende Tat zu, dies heißt ebenso: Ich erkläre ihn um der üblen Tat willen, und in dem Maße, als die Tat eine üble ist oder Übles schafft, selbst für böse oder schlecht; ich tadle ihn darum.

In solcher Weise den sittlichen Wert der Persönlichkeit nach dem sittlichen Wert der Handlung bemessen kann ich nun aber nur, soweit ich aus der Handlung auf die Persönlichkeit oder ihre „Gesinnung" *schließen* darf, oder soweit die Handlung Symptom ist eines entsprechenden Wesens der Persönlichkeit. Und dies wiederum ist möglich, genau soweit, als die Handlung aus einer entsprechenden Gesinnung *hervorgeht*, durch diese Gesinnung, oder, was dasselbe sagt, durch die Persönlichkeit *verursacht* ist; oder kurz, soweit Willensfreiheit in dem oben festgestellten Sinne besteht.

Darnach bleibt es auch unter Voraussetzung unseres *ergänzten* Begriffes der Zurechnungsfähigkeit dabei, daß Zurechnungsfähigkeit besteht, lediglich soweit Freiheit des Willens besteht, nämlich Freiheit des Willens in dem von uns angenommenen sprachgebräuchlichen Sinne, also Freiheit des Willens, die mit Verursachtheit des Wollens durch meine Persönlichkeit gleichbedeutend ist.

Ich lege schließlich noch ausdrücklich Gewicht darauf, daß auch das hier Vorgetragene mit der gemeinen Anschauung in vollem Einklang steht. Ich rechne jemand eine Tat zu, dies heißt für jedermann: Ich tadle ihn, nenne ihn schlecht um der üblen Tat willen. Und jedermann hält solche Zurechnung für ausgeschlossen, wenn die Tat nicht in einer entsprechenden Gesinnung ihren Grund hat, sondern durch anderes, etwa durch zwingende Umstände, die ohne mein Zutun wirken, herbeigeführt oder verursacht ist. Umgekehrt kann und muß nach jedermanns Meinung die üble Tat mir zugerechnet werden, wenn sie in einer entsprechenden Gesinnung den Grund ihres Daseins hat, also so übel ist, wie sie ist, weil ich so böse bin, wie ich bin.

Zugleich liegt für jedermann in der Zurechnung ohne weiteres dies eingeschlossen, daß nur unter der Voraussetzung der Möglichkeit solcher Zurechnung *Handlungen* sittliches *Lob* oder sittlichen *Tadel* verdienen. Vor allem ist für jedermann eine „*schlechte*" *Handlung* nur diejenige, die ihrem Täter zugerechnet, d. h. die als Symptom eines zugrunde liegenden Bösen im Wesen der Persönlichkeit betrachtet wird. Niemand nennt

etwa eine Handlung, durch die ich einen anderen schädige, schlecht, wenn sie lediglich vom Zufall verschuldet ist, also auf die Beschaffenheit der Persönlichkeit keinen Schluß verstattet. Sondern jedermann begnügt sich, eine solche Handlung als eine üble oder beklagenswerte zu bezeichnen. Insofern ist der Begriff der Zurechnungsfähigkeit zugleich ein Ausdruck für die Anerkenntnis der vorhin von neuem betonten Tatsache, daß sittlich lobenswert und sittlich tadelnswert Handlungen nur sein können als Symptome der Gesinnung oder als Ausdruck der Persönlichkeit.

Wir müssen aber nun bei dem Begriff der Willensfreiheit noch weiter verweilen. Man bezeichnet die Willensfreiheit wohl auch als Wahlfreiheit. Mit gutem Rechte. Unser Wollen pflegt ein Wählen zu sein. Im normalen Menschen gibt es überall neben Motiven, die sein Wollen nach der einen Seite hin bestimmen, solche, die es nach anderer Seite drängen. Wenn ich aufstehen will, so besteht dafür in mir irgend welches Motiv. Daneben bestehen aber zugleich Motive des Sitzenbleibens. Ein solches ist in der Regel schon damit gegeben, daß das Sitzenbleiben bequemer ist. Und immer, wenn es so sich verhält, vollzieht sich der Willensentscheid vermöge einer, wenn auch nicht zum Bewußtsein kommenden Wahl. Das Stattfinden einer solchen Wahl liegt ja auch schon im Worte „Willensentscheid". Die Wahl vollzieht sich, indem eines der einander gegenüberstehenden Motive über die anderen das Übergewicht gewinnt. Vielmehr, sie besteht in diesem Vorgang.

Und wann ist diese Wahl frei? Fragen wir wiederum zuerst, wann sie unfrei ist. Sie kann ebenso, wie nach oben Gesagtem der Wille, in doppeltem Sinne unfrei sein. Es wirken etwa in mir einander widerstreitende Motive; äußerer Zwang aber nötigt mich, in der Richtung des einen zu handeln. Daneben steht die andere Möglichkeit: Von den verschiedenen Motiven, die in mir vorhanden sind und zur Wirkung gelangen könnten, sind irgendwelche durch Einwirkungen, die von außen an mich herantreten, sagen wir wiederum durch Hypnose oder Narkose, lahm gelegt. — Wie man sieht, sind diese beiden Möglichkeiten der

Wahlunfreiheit nicht verschieden von denjenigen, die schon oben bei der Betrachtung der Willensfreiheit sich ergeben haben.

Dagegen ist unsere Wahl frei, wenn sie — frei ist, nämlich frei von Zwang und Hemmung, wenn also der Entscheid zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten ganz *meine Tat* ist, durchaus mir entstammt, in mir, meinem Wesen, meiner Gesinnung, meinen Neigungen, meinen Überlegungen usw. ihren zureichenden Grund, oder ihre volle Ursache hat. — Ich wiederhole nicht, daß an dieser Freiheit auch die Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit unmittelbar haftet.

Insoweit nun ist die Wahlfreiheit oder die Willensfreiheit eine einleuchtende und klar bestimmte Sache. Und nicht minder klar ist ihre Beziehung zur Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Es scheint keine einfachere Sache geben zu können als jene Freiheit und diese Beziehung.

Aber eben mit diesem einfachen Sachverhalt wollen einige Ethiker durchaus nicht sich zufrieden geben. Sie fordern eine andere, und in gewisser Weise völlig entgegengesetzt geartete Willensfreiheit. Vor allem, wenn sie von „*Wahlfreiheit*" sprechen, wollen sie darunter etwas völlig anderes verstanden wissen. So wenigstens versichern sie. Und sie tun dies gewiß in ehrlicher Meinung. Es ist aber zu fürchten, daß sie sich über sich selbst täuschen.

Zunächst sagt man vielleicht folgendes: Ich habe Willens- oder Wahlfreiheit, dies heißt: Wenn ich einen Willensentscheid vollzogen habe, so *hätte* ich denselben doch auch unterlassen oder mich in der entgegengesetzten Weise entscheiden *können*. Und man fügt hinzu: Eine solche Wahlfreiheit *besteht*. Sie ist eine sichere Tatsache meines Bewußtseins. Ich bin bei meinem Wollen unmittelbar gewiß, daß jene Möglichkeit, mich anders zu entscheiden, existiert oder existiert hätte.

Gegen diese Erklärung nun haben wir zunächst nichts einzuwenden. Wir gestehen zu, daß es sich so verhält, wie sie sagt. Nur ist damit eben auch an unserer Fassung des Begriffs der Willensfreiheit ganz und gar nichts geändert. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur zu fragen, was denn das heiße

oder heißen könne: Ich „hätte" mich auch anders entscheiden „können". Daß wir diese Frage nicht etwa unterlassen, und uns mit der einfachen Behauptung begnügen dürfen, leuchtet ja ein.

Ich nehme an, es war heute vor vierzehn Tagen schönes Wetter. Ich weiß, daß es so war. Dennoch sage ich: Es „hätte" heute vor vierzehn Tagen auch regnen „können".

Damit kann nun ein Doppeltes gesagt sein. Ein Meteorologe, ein Wetterkundiger, widerspricht vielleicht meiner Behauptung. Er sagt: Nein, es mußte an jenem Tage schönes Wetter sein. Und er sagt dies nicht bloß, sondern zeigt mir zugleich, daß damals alle Voraussetzungen für schönes Wetter gegeben waren; daß unter den meteorologischen Bedingungen, wie sie damals vorlagen, nach allgemeinen Regeln der Wetterbildung nur schönes Wetter eintreten konnte.

Dieser Beweisführung füge ich mich vielleicht. Ich sage also gleichfalls: Es mußte schönes Wetter sein. Aber was wollte ich dann vorher mit meiner Behauptung, es hätte auch regnen können. Was gab ich damit zu erkennen? Nun einfach dies, daß ich vor den Mitteilungen des Wetterkundigen von den Gründen für das schöne Wetter noch keine Kenntnis hatte. So bin ich immer, wenn mir die Gründe, aus denen ein Geschehen eintreten mußte, unbekannt sind, berechtigt zu sagen: Es „hätte" auch anders kommen „können". Ich gebe damit jedesmal nur zu verstehen, daß es für mich keine zwingenden Gründe für das tatsächliche Geschehen gibt, also nichts, das mir das Nichteintreten des tatsächlich Geschehenen, also das Eintreten eines anders gearteten Vorganges an Stelle desselben, undenkbar machen könnte. So ist auch die Erklärung, es hätte vor vierzehn Tagen regnen können, lediglich der Ausdruck dafür, daß in dieser Annahme für mich nichts Undenkbares liegt. Die von mir behauptete Möglichkeit des Regnens ist nichts als die Denkbarkeit desselben. Denkbar aber ist für mich notwendig das Gegenteil jedes tatsächlichen Geschehens, solange mir die Gründe fehlen, aus denen für mich die Notwendigkeit des betreffenden Geschehens selbst folgen könnte. Die

Behauptung einer solchen Denkbarkeit oder Möglichkeit ist also nichts als das Bekenntnis meines Nichtwissens.

Die zweite Möglichkeit ist diese: Ich sage, es hätte vor vierzehn Tagen auch regnen können, weil ich weiß, daß damals gewisse Bedingungen gegeben waren, die sonst wohl Regen zur Folge zu haben pflegen, etwa eine dem Regen günstige Windrichtung. Es hätte regnen können, dies ist dann eben der Ausdruck für das Dasein von Bedingungen oder Teilursachen des Regnens. So sage ich auch in anderen Fällen, etwas, das tatsächlich nicht geschehen ist, hätte doch geschehen können, wenn ich vom Dasein gewisser Bedingungen oder Teilursachen dieses Geschehens Kenntnis habe.

Diese beiden Möglichkeiten bestehen nun auch mit Rücksicht auf unser Wollen. Ich sage: Ich habe so gehandelt, hätte aber recht wohl auch anders handeln können, und will damit sagen: Ich bin mir der Gründe, die mich zu meinem Handeln veranlaßten, nicht bewußt. Hätte ich von ihnen ein Bewußtsein, wäre alles das, was mich zu der Handlung trieb, nicht nur das, was von außen auf mich wirkte, sondern auch meine ganze innere Verfassung, meine natürlichen oder erworbenen Neigungen, jede der fraglichen Handlung vorausgehende kleinste Regung meines Inneren, mir jetzt vollkommen gegenwärtig, dann würde ich vielleicht zugestehen: Aus allem dem konnte damals keine andere Handlungsweise sich ergeben. Oder auch: Ich kann mir nicht denken, wie eine solche sich daraus hätte ergeben sollen. Da aber dies nicht der Fall ist, so kann ich mir recht wohl denken, daß ich anders gehandelt hätte. Statt dessen nun sage ich kürzer: Ich „hätte" auch anders handeln „können".

In der Tat ist ja unser Wollen und Handeln oft genug, vielmehr, es ist jederzeit von Faktoren, und schließlich von unzähligen Faktoren bestimmt, von denen oder von deren Mitwirksamkeit wir uns im einzelnen Falle keine Rechenschaft geben und keine Rechenschaft geben können. Schließlich ist sogar bei jeder einzelnen Handlung unser ganzes vergangenes Leben irgendwie mitbeteiligt.

Und wir gestehen auch in gewissen besonders aufdringlichen

Fällen ausdrücklich zu, daß es sich so verhält. Wir sagen: Ich weiß nicht, wie ich dazu gekommen bin, so zu handeln. Damit leugnen wir nicht, daß dies Handeln seine Gründe hat, oder in uns verursacht ist. Sondern wir geben vielmehr mit diesem Ausdruck deutlich zu verstehen, daß es Gründe oder eine Ursache der Handlung *allerdings* gebe. Nur daß wir sie eben nicht kennen. Wir sagen auch wohl, eine Laune, ein Einfall habe dies Handeln verschuldet. Diese Laune, dieser Einfall, das ist nichts anderes, als eben das Unbekannte, das der Handlung zugrunde liegt.

In allen solchen Fällen nun drücken wir uns auch so aus, daß wir sagen: Wir hätten auch anders handeln können. Wir meinen damit, dies andere Handeln sei recht wohl *denkbar*. In der Tat ist dasselbe für uns denkbar, solange wir die Gründe, aus denen wir so handelten, wie wir gehandelt haben, nicht vollständig kennen.

Oder ich weiß, es gab, während ich in bestimmter Weise handelte, in mir Motive, in deren Natur es lag, auf ein anderes Handeln hinzudrängen. Ich bin diesen Motiven tatsächlich nicht gefolgt. Aber ich würde ihnen gefolgt sein, wenn nicht andere Motive stärker gewesen wären; und dann würde sich das andere Handeln tatsächlich ergeben haben. Es war also jedenfalls durch das Dasein dieser Motive die *Möglichkeit* dieser anderen Handlung gegeben. Diese Möglichkeit nun bezeichne ich wiederum durch den Satz: Ich hätte auch anders handeln können. Anders ausgedrückt: Ich bezeichne damit das Dasein von Motiven, die an sich betrachtet die Möglichkeit, daß ich anders gehandelt hätte, *in sich schließen*.

Von allem dem wird nun aber, wie man sieht, unser Begriff der Willensfreiheit in keiner Weise angetastet. Es ist damit erst recht *kein anderer* Begriff der Willensfreiheit an seine *Stelle* gesetzt. Es bleibt dabei: Willensakte und Handlungen sind jederzeit verursacht; sie haben ihre Ursache in mir oder in etwas von mir Verschiedenem; bzw. sie haben sie bald mehr in mir, bald mehr in etwas von mir Verschiedenem. Und in dem Maße als jenes der Fall ist, sind sie frei; in dem Maße als dies zutrifft, sind sie unfrei.

Darauf nun aber antwortet man, so habe man die Sache nicht gemeint. Jene Behauptung: Wenn ich irgendwie gehandelt habe, so „hätte" ich auch anders handeln „können", habe einen anderen Sinn.

Natürlich fordern wir dann, daß uns dieser Sinn verdeutlicht werde. Darauf nun erfahren wir etwa folgendes: Ein Mensch vollbringe irgend eine Handlung. Ich kenne die Persönlichkeit, den Charakter, die Gesinnung, kurz, das ganze innere Wesen dieses Menschen vollkommen, nicht nur in seinen allgemeinsten Zügen, sondern bis in die letzten Fasern, ich habe zugleich die deutlichste Einsicht in jede vorangehende und gleichzeitige Regung seines Inneren, in jedes feinste Spiel der Motive, jeden Gedanken, jede Überlegung. Ich kenne nicht minder jede Einwirkung, die auf den Menschen von außen, sei es von seinem Körper, sei es von der Außenwelt her geschehen ist und geschieht, aufs genaueste. Kurz, ich habe einen vollkommenen Einblick in die sämtlichen, inneren sowohl als äußeren Bedingungen, unter denen die Handlung sich vollzieht. Dann darf ich doch nicht meinen, die Handlung sei durch die Gesamtheit dieser Bedingungen eindeutig bestimmt. Ich darf nicht sagen: Unter allen diesen Bedingungen kann der Mensch sich in seinem Wollen nicht anders entscheiden, als er es jetzt eben tut. Sondern es steht mir frei anzunehmen, daß alle diese Bedingungen in absoluter Vollständigkeit und völlig unverändert gegeben wären, und doch ein völlig anderes Wollen daraus sich ergäbe. Es ist für mich durchaus denkbar, daß aus jenem ganzen Zusammenhang von Bedingungen dieser und auch der entgegengesetzte Willensakt resultiere.

Und man fügt hinzu: Daß es so ist, daß also ein menschliches Wollen unter durchaus und in jeder Hinsicht gleichen inneren und äußeren Bedingungen so und auch anders beschaffen sein kann, daß statt eines Wollens, das in einem Menschen stattfindet, auch ein entgegengesetztes denkbar wäre, ohne daß dieser Gegensatz irgendwie durch einen Unterschied im Wesen des Menschen, und dem, was sonst in ihm vorging, oder auf ihn wirkte, begründet zu sein brauchte, diese Tatsache bezeichnet den

Sinn der Willensfreiheit. Der Mensch hat freien Willen, weil diese Tatsache besteht.

Damit nun allerdings stehen wir auf einem vollkommen anderen Boden. Dieser Begriff der Willensfreiheit ist von demjenigen, den wir bisher voraussetzten, völlig verschieden. Er sagt nicht nur anderes, sondern in gewisser Weise das Gegenteil von dem, was wir unter Freiheit des Willens verstanden, damit zugleich das Gegenteil von dem, was allgemein unter Freiheit verstanden zu werden pflegt. Wir fanden, das Wollen des Menschen ist, nach dem allgemeinen Sinne des Wortes Freiheit, frei, wenn oder soweit es durch die Persönlichkeit bestimmt ist, wenn es also so ist, wie es ist, weil die Persönlichkeit so ist, wie sie ist. Jetzt erfahren wir, ein Wollen sei frei, wenn es durch die Außenwelt und die Persönlichkeit, beides zusammen genommen, nicht bestimmt sei, wenn es also trotz Außenwelt und Persönlichkeit auch anders sein könnte, als es ist.

Wie rechtfertigt man diesen Gedanken? Ist man etwa durch Erfahrungen darauf geführt worden? Vermag man zu zeigen, daß es tatsächlich Willensentscheide gibt, die unabhängig nicht nur von äußeren Einwirkungen, sondern auch von der Beschaffenheit der Persönlichkeit, und dessen, was in ihr ist und wirkt, zustande kommen? Natürlich nicht. Die inneren Bedingungen unseres Wollens, die psychischen Faktoren, die dabei mitwirken, kommen uns, wie schon gesagt, nie ganz zum Bewußtsein. Das Räderwerk oder Gewebe des inneren Geschehens ist zu fein, als daß wir es jemals völlig durchschauen könnten. Wir können darum auch auf Grund der Erfahrung niemals sagen, wie weit ein Willensentscheid hierin begründet oder hierdurch bedingt sein könne.

Sondern der Grund für die Ausspinnung jenes Gedankens ist ein ethischer. Man meint folgendes: Ist ein Willensentscheid durch die inneren und äußeren Umstände, unter denen er stattfindet, eindeutig bestimmt, hat er darin seinen zureichenden Grund, mit einem Worte, ist er dadurch verursacht, bewirkt, hervorgerufen, dann ist er unter Voraussetzung der Gesamtheit dieser Umstände notwendig. Wie auch wir oben sagten: Er kann

nicht anders sein, als er ist. Dies liegt, so fährt man fort, im Begriff der Ursache: Hat ein Geschehen in irgend etwas im vollen Sinne des Wortes seine Ursache, so liegt darin jederzeit eingeschlossen, daß das Geschehen eintreten muß, wenn die Ursache gegeben ist. Das Verursachte ist unweigerlich, so wie es ist, weil seine Ursache so ist, wie sie ist.

Solcher Notwendigkeit steht nun aber die Freiheit entgegen. Ich bin nicht frei, wenn ich genötigt bin. Ist also mein Wollen verursacht, so ist es nicht frei. Freiheit des Willens aber ist Bedingung der sittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit. Sie ist Voraussetzung der sittlichen Bewertung der Willensentscheide. Diese also wird aufgehoben, wenn unser Wollen, sei es durch die äußeren Umstände, sei es durch die Persönlichkeit, sei es durch beide zusammen, verursacht ist.

Auf diese Darlegung nun könnten wir zunächst erwidern, daß in ihr mit Worten gespielt werde. Und zwar in doppelter Weise. In der Tat fehlt mir die Willensfreiheit, wenn ich zu einem Wollen genötigt werde. Sage ich aber, ich bin genötigt, so statuiere ich notwendig einen Gegensatz zwischen mir, dem Genötigten, und etwas von mir Verschiedenem, das mich nötigt. Das „Nötigen" ist ein Wirken von einem auf ein anderes. Und dies setzt voraus den Unterschied des Wirkenden, und dessen, was die Wirkung erfährt. Also hat es gar keinen Sinn zu sagen: Ich bin durch mich selbst genötigt. Ein Akt der Nötigung findet hier gar nicht statt. Von einem Wirken von einem auf ein anderes ist hier gar keine Rede. Ich bin zu einem Wollen durch mich genötigt, dies heißt in Wahrheit nichts anderes als: Ich bin der bestimmende Grund meines Wollens. Es ist also nur ein anderer, zugleich sehr wenig geschickter Ausdruck dafür, daß ich aus mir, nicht durch anderes genötigt oder gehemmt, also frei, wollend mich entscheide.

Andererseits wird gespielt mit den Worten Wollen und Wille. Der Wille, der in den einzelnen Willensakten oder Wollungen sich betätigt, ist nicht eine besondere Kraft, oder gar ein besonderes Wesen in mir, das als solches von mir unabhängig sein könnte. Sondern der Wille, das bin ich. Der Wille

ist meine sich betätigende Persönlichkeit. Das Wollen ist das innere Abzielen meiner selbst oder meiner Persönlichkeit auf irgendeinen Erfolg. Es ist das innere Gerichtetsein meines Wesens oder der Betätigung desselben auf irgendein Ziel.

Der Wille, so kann ich also auch genauer sagen, das bin ich selbst, sofern ich innerlich tätig und dabei auf ein Endziel meiner Tätigkeit gerichtet bin. Freiheit des Willens ist also Freiheit meiner selbst. Es ist ganz dasselbe, ob ich von Freiheit des Willens oder von Freiheit der — nämlich inneren — Persönlichkeit rede.

Diese Persönlichkeit nun kann frei sein nur von etwas anderem als sie selbst ist. Es hat keinen Sinn, die Persönlichkeit von sich selbst frei oder unabhängig sein zu lassen. Es hat also auch keinen Sinn, den Willen als etwas von mir oder meiner Persönlichkeit Unabhängiges zu betrachten.

Und ist das Wollen das Abzielen der inneren Tätigkeit auf etwas, oder mein inneres Gerichtetsein auf ein Endziel, so hat es auch keinen Sinn, das Wollen oder dies innere Gerichtetsein meiner selbst von mir unabhängig sein zu lassen, so wenig es Sinn hätte, etwa die Richtung eines bewegten Steines oder das Abzielen der Bewegung desselben auf einen bestimmten Punkt von dem Stein und seiner Bewegung gedanklich loszulösen und als davon unabhängig vorzustellen.

Eben solche unmögliche Vorstellungen aber scheint man zu haben. Man nennt den Willen frei und meint damit die Freiheit desselben nicht nur von äußeren Einwirkungen, sondern auch die Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von mir selbst. Man läßt also hier in der Tat mich von mir selbst oder den Willen von sich selbst unabhängig sein. Darin liegt eine gedankliche Verdoppelung meiner selbst oder des Willens. Ohne eine solche wäre keine Beziehung zwischen mir und mir, also auch keine Unabhängigkeit meiner von mir vorstellbar. Ich bin aber in Wahrheit nur dieser eine „Ich".

Oder man nennt das Wollen, d. h. die einzelnen Willensakte, frei, in dem Sinne der Freiheit oder Unabhängigkeit dieser Willensakte von mir. Damit löst man mein inneres Gerichtet-

sein auf etwas, mein inneres Verhalten, meine innere Daseinsweise, von mir, der ich so gerichtet bin, mich innerlich verhalte, in dieser Weise da bin, los, um nun zwischen diesen beiden eine Beziehung der Unabhängigkeit zu statuieren.

Geben wir jetzt der obenbezeichneten Anschauung vom Wesen der Willensfreiheit ihren herkömmlichen Namen. Man bezeichnet den Standpunkt, der ein solches weder durch die äußeren Umstände, noch durch diese zusammen mit der Persönlichkeit verursachtes Wollen annimmt, als Standpunkt des Indeterminismus. Die „Willensfreiheit", die mit einer solchen Ursachlosigkeit des Wollens gleichgesetzt wird, können wir dementsprechend als indeterministische Willensfreiheit bezeichnen. Dagegen ist die Willensfreiheit, von der wir vorher redeten, und die allein diesen Namen verdient, eine deterministische Willensfreiheit; der Standpunkt, der diese, und nur diese Willensfreiheit anerkennt, ist der Standpunkt des Determinismus. Jener Standpunkt heißt Indeterminismus, weil ihm zufolge das menschliche Wollen durch die Bedingungen, unter denen es geschieht, nicht eindeutig, also genau gesprochen überhaupt nicht bestimmt oder determiniert ist. Umgekehrt heißt unser Standpunkt Determinismus, weil wir meinen, es sei das menschliche Wollen allerdings jederzeit durch die Gesamtheit aller der Bedingungen, unter denen es geschieht, eindeutig bestimmt oder determiniert, weil wir also den Gedanken, es könne das Wollen unter Voraussetzung der gleichen Gesamtheit von Bedingungen dieses und auch jenes sein, ausschließen.

Sehen wir uns nun jenen Standpunkt des Indeterminismus und der angeblichen indeterministischen Willensfreiheit noch etwas genauer an. Dieser Standpunkt leugnet nach dem oben Gesagten, daß unser Wollen dem sonst allgemein geltenden Gesetze der Kausalität oder Verursachung unterliege. Dieses Gesetz lautet ganz allgemein: Jedes Geschehen hat seine Ursache. Und darin liegt allerdings, was wir vorhin den Indeterministen hineinlegen ließen: Ist die Ursache eines Geschehens gegeben, ich meine vollständig gegeben, so ist nur das Eintreten eben dieses Geschehens denkbar. Oder wenn man lieber will: Dies Geschehen tritt

„notwendig" ein, und ist „notwendig" so wie es ist, wenn die Ursache da ist und so ist, wie sie ist. Dies heißt doch nichts anderes als: Das Unterbleiben dieses Geschehens, oder das Eintreten eines anderen an seiner Stelle, kann von uns nicht gedacht werden.

Dieses Gesetz der Kausalität oder der Verursachung alles Geschehens können wir nun aber nicht etwa da anwenden, dort unangewendet lassen. Angenommen, dasselbe wäre von uns aus der Erfahrung gewonnen, dann freilich ginge dies an. Wir könnten sagen: Wir müssen es anwenden, wo die Erfahrung es befiehlt. Wir können es ebenso gewiß unangewendet lassen auf den Gebieten, auf denen kein erfahrungsgemäßer Zwang seiner Anwendung vorliegt.

Aber das Gesetz der Kausalität ist nicht der Erfahrung entnommen. Sondern es ist ein Gesetz unseres Denkens, ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt. Und es ist ein Widersinn, daß der menschliche Geist denke, ohne nach seinen Gesetzen oder seiner Natur gemäß zu denken. Es ist darum der Gedanke eines ursachlosen Wollens in Wahrheit gar kein Gedanke. Er ist eine auf das Denken verzichtende Behauptung.

Dem scheint zu widersprechen, daß wir doch geläufigerweise von einem Zufall sprechen. Wir sagen: Dies oder jenes ist rein zufällig geschehen. Was aber zufällig geschieht, geschieht nicht notwendig. Es hätte an seiner Stelle auch etwas anderes geschehen „können". Es scheint also: Wenn wir von Zufall sprechen, so leugnen wir das Kausalgesetz oder das Gesetz, daß alles Geschehen seine Ursache habe. Wir können also dies Gesetz leugnen. Wir können annehmen, daß etwas ohne Ursache geschehe.

In der Tat mag es manchem so scheinen. Aber dieser Schein trügt. In zweierlei Sinn reden wir vom Zufall. Ich gehe auf der Straße durch eine Herde von Knaben, die mit Schneeballen werfen. Ein Schneeball trifft mich „zufällig" an den Kopf. Dies heißt lediglich: Die Sache war nicht beabsichtigt. Es heißt nicht: Der Vorgang hat keine Ursache. Er

hat seine Ursache in dem Umstande, daß ich gerade dieses Weges ging, und daß einer der Knaben zufällig, d. h. absichtslos in der Richtung warf, in der ich ging.

Und noch in anderer Weise reden wir von Zufall. Es ist Zufall, daß jetzt gerade ein Ziegel vom Dache fällt und mich trifft. Dies heißt wiederum nicht, daß das Herabfallen dieses Ziegels keine Ursache habe oder unabhängig von den Naturgesetzen geschehe. Es hat seine Ursache in der Schwerkraft, in dem Umstande, daß der Ziegel schlecht festgemacht war oder im Laufe der Zeit sich gelockert hat; vielleicht auch darin, daß jetzt eben ein stärkerer Windstoß kam usw.

Sondern — was ich in diesem Falle mit dem Zufall sagen will, ist nur dies, daß ich die Ursache nicht kenne. So ist überhaupt der Zufall — ebenso wie nach früher Gesagtem das „Können" — ein Ausdruck — nicht für das Fehlen von Ursachen, sondern für unsere Unkenntnis derselben. Wir setzen an die Stelle der unbekannten Ursache dieses Wort, an Stelle der bestimmten Größe dieses X. Wir sind soweit entfernt, damit die Existenz von Ursachen leugnen zu wollen, daß wir eben durch den Gebrauch des Wortes „Zufall" zu erkennen geben, es seien, wo die bekannten Ursachen fehlen, unbekannte vorhanden. Schließlich machen wir den Zufall sogar zu einem geheimnisvollen und mit besonderer Fähigkeit des Wirkens oder des Verursachens ausgestatteten Wesen. Wir reden von der besonderen Macht, von dem Dämon des Zufalls, von der Tücke dieses Dämons usw.

Müssen wir nun aber das Gesetz der Verursachung der Natur unseres Geistes zufolge auf jedes Geschehen anwenden, dann können wir nicht umhin, es auch auf die menschlichen Willensakte anzuwenden. Und dies tun wir denn auch, wenn wir nachdenken, unweigerlich.

Ich mache jetzt wiederum die Fiktion, die ich oben dem Vertreter der „Zufallsfreiheit", ich meine der indeterministischen Willensfreiheit, in den Mund legte: Ich kenne das ganze Wesen, den Charakter, die Gesinnung, jede innere Regung eines Menschen, der jetzt eine bestimmte Handlung vollbringt, völlig genau.

Ich kenne ebenso alle Einwirkungen, die von außen her auf seine Persönlichkeit geschehen.

Nun mache ich die Annahme, alle diese Voraussetzungen kehren irgendwo in der Welt genau in der gleichen Weise wieder. Genau der gleiche Mensch erlebe genau das Gleiche. Dann erwarte ich mit Gewißheit den gleichen Willensentscheid. Träte tatsächlich ein anderer Willensentscheid an die Stelle, so würde ich fragen, und jeder andere, auch der Indeterminist würde fragen: Wie geht dies zu? Wie erklärt sich diese Verschiedenheit? Und darin läge ohne weiteres das Zugeständnis, daß die Verschiedenheit irgendwie sich erklären, also irgendwelchen Grund haben müsse. Und dies heißt nichts anderes als: Es muß im zweiten Falle irgend etwas vorliegen, es muß da irgendein der Beobachtung entgangener Umstand obgewaltet haben, der bewirken konnte, daß der Willensentscheid in diesem zweiten Falle ein anderer wurde. Ohne dies wäre uns die andere Beschaffenheit des zweiten Willensentscheides nicht verständlich, nicht begreiflich, kurz undenkbar.

Dies heißt: Die indeterministische „Freiheit" oder die „Zufallsfreiheit" ist undenkbar. Sie ist demgemäß auch nie gedacht worden. Man hat die entsprechenden Worte gebraucht, aber das, was sie sagen, nie gemeint.

Vor allem wichtig ist uns nun aber, ebenso wie dem Indeterministen selbst, die ethische Bedeutung dieser sogenannten „Freiheit" des Willens. Wir sahen: Mit der deterministischen Willensfreiheit ist die Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit ohne weiteres gegeben. Es braucht also zunächst der Indeterminist die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit durch seinen Indeterminismus nicht zu retten. Aber er rettet sie nicht bloß nicht, sondern er vernichtet sie. Der Indeterminismus ist in sich selbst die Leugnung derselben.

Soweit die Beschaffenheit eines Willensentscheides nicht durch mich verursacht, nicht in meiner Persönlichkeit gegründet ist, nicht meinem Wesen entstammt, kurz, nicht so ist, wie sie ist, weil ich so bin, wie ich bin, sondern unabhängig von meinem Wesen

sich vollzieht, so daß sie der Beschaffenheit meiner Persönlichkeit zum Trotz so oder so sein kann, geht der Willensentscheid, trivial gesprochen, mich gar nichts an. Er ist etwas mir Fremdes, ein mir widerfahrendes Schicksal. Er ist gar nicht mein, sondern irgendein Willensentscheid, nicht mein Tun, sondern ein Ereignis, ein Geschehen, das zufällig oder ohne mein Zutun in mir sich abspielt, oder sich vollzieht. Ich darf gar nicht sagen: „Ich will", sondern: „Es will"; so etwa wie ich sage: „Es" regnet.

Für ein solches „Wollen" nun kann ich nicht verantwortlich gemacht werden. Es wäre gedankenlos, einem Menschen ein Wollen zuzurechnen, das tatsächlich nicht auf seine Rechnung fällt, d. h. nicht in ihm seine Ursache hat. Es ist ein Widersinn, den Baum verantwortlich zu machen für die Beschaffenheit der Früchte, die nicht in der Natur des Baumes begründet liegt.

Beachten wir aber auch noch die weiteren Konsequenzen, die sich aus solchem Indeterminismus ergeben würden. Ein Mensch von bewährter edler Gesinnung stehe vor der Wahl, eine Niederträchtigkeit zu begehen, oder sie zu unterlassen. Seine Fähigkeit ruhiger Überlegung sei nicht getrübt. Zum Überflusse nehme ich an, es erwachse ihm aus der niederträchtigen Handlung kein wichtiger Vorteil. In solchem Falle erwarten wir mit Sicherheit, daß die niedrige Handlung von dem Menschen nicht begangen werde. Wir sagen: Daß er sie begehe, ist völlig unmöglich. Wir müßten uns in ihm völlig geirrt haben, er müßte in seinem ganzen Wesen ein völlig anderer sein.

Nicht so der Vertreter jener unmöglichen Willensfreiheit. Nach seiner Meinung, oder genauer nach der Konsequenz seiner Worte, mag der Mensch noch so edel sein. Dies hindert doch nicht, daß das Niederträchtige von ihm getan werde. Nicht etwa in einer momentanen Verwirrung. Eine solche haben wir soeben ausdrücklich ausgeschlossen. Und wir würden ja auch damit wiederum eine Ursache der schlechten Handlung statuieren. Sondern mit vollem Bewußtsein. Vielleicht zwar unterläßt der „Edle" die schlechte Handlung tatsächlich. Aber wir dürfen dann nicht sagen: Es kann nicht anders sein. Die indeterministische

Willensfreiheit besteht ja eben darin, daß der Willensentscheid jederzeit auch ein anderer sein „könnte". Wir müssen also gewärtig sein, daß er in einem anderen, völlig gleichen Falle die schlechte Tat allerdings begeht.

Was davon die praktische Folge wäre, ist leicht zu sehen. Jeder von uns täte gut, sich eine für jeden anderen unzugängliche Festung zu bauen. Niemand, auch nicht seine besten und bewährtesten Freunde dürfte er einlassen. Er hätte ja von ihrer indeterministischen Willensfreiheit jeden Augenblick das Übelste zu gewärtigen. Und auch solche freiwillige Isolierhaft hälfe zu nichts. Wir selbst wären ja auch indeterministisch „willensfrei". Wir müßten also einen Wärter haben. Aber auch diesem dürften wir nicht trauen.

So wäre überhaupt durch solche angebliche Freiheit alles Vertrauen zerstört. Alles Vertrauen in menschliches Wollen und Handeln beruht nun einmal auf der Erwartung, daß ein Charakter, eine Gesinnung, kurz eine bestimmt geartete Persönlichkeit ihrer Art entsprechend sich verhalte. Je sicherer und fester gewurzelt die gute Gesinnung ist, um so sicherer erwarten wir die gute Handlung, um so mehr sagen wir, dieselbe müsse geschehen. Alles Vertrauen auf Menschen beruht auf unserer Überzeugung von der allgemeinen Gültigkeit des Kausalgesetzes. Sittliches Vertrauen ist lediglich ein Beispiel des allgemeinen Vertrauens, daß dann, wenn eine Ursache gegeben ist, die zu ihr nun einmal gehörige Wirkung nicht ausbleiben werde. Es ist, anders ausgedrückt, lediglich ein Beispiel des Vertrauens in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Welt. Umgekehrt, herrscht das Kausalgesetz auf dem Gebiete des Wollens nicht, dann ist alles sittliche Vertrauen zerstört.

Damit ist zugleich jede Erziehung, jede Aufmunterung oder Belohnung, jede Drohung oder Strafe ohne Sinn und Zweck. Mit allem dem zielen wir ja schließlich ab auf Herbeiführung oder Erhaltung einer sittlichen Beschaffenheit von Persönlichkeiten. Und von dem guten Baume erwarten wir dann gute Früchte. Dagegen sagt uns der Vertreter jener indeterministischen Willensfreiheit: Die guten Früchte können wohl

wachsen. Aber es können jederzeit ebensowohl schlechte Früchte an ihre Stelle treten.

Hier nun aber beschuldigt uns der Indeterminist einer Übertreibung. Wiederum sagt er, so sei die Sache nicht gemeint. — Auch der Indeterminist gehört zu denjenigen, bei denen die Sache immer „anders gemeint" ist.

Wir hören: Von einer schrankenlosen Freiheit im indeterministischen Sinne sei nach seiner, des Indeterministen Meinung, freilich keine Rede. Sondern diese Freiheit bestehe nur innerhalb gewisser Grenzen. Innerhalb dieser Grenzen aber bestehe sie *gewiß*.

Dann frage ich: Was heißt dies? Drei Möglichkeiten bestehen, soviel ich sehe. Man sagt vielleicht zunächst: Gewisse Willensentscheidungen sind verursacht, andere sind nicht verursacht. Dann frage ich: Welche sind der einen, und welche sind der anderen Art? Sind etwa die sittlich bedeutungsvollen determiniert oder verursacht, die sittlich bedeutungsloseren nicht determiniert oder verursacht? Oder verhält es sich umgekehrt? Oder in der Sprache des Indeterministen gesprochen: Sind die sittlich bedeutungsvollen Handlungen unfrei, die sittlich bedeutungsloseren frei? Oder verhält es sich umgekehrt?

Beides kann nicht die Meinung des Indeterministen sein. Wir brauchen uns hier nur wiederum zu erinnern, warum überhaupt der Indeterminist seine Theorie aufstellt. Er tut es, wie schon gesagt, aus ethischen Gründen. Er tut es, weil der Mensch für *unfreie* Willensakte, also nach dem Freiheitsbegriff des Indeterministen für Willensakte, die verursacht sind, nicht verantwortlich gemacht werden kann, weil solche Willensakte nicht als sittlich gepriesen, bzw. als unsittlich gebrandmarkt oder gar gestraft werden dürfen.

Dann hat es natürlich keinen Sinn, zu sagen, die sittlich bedeutungsloseren Handlungen seien undeterminiert, die sittlich bedeutungsvolleren determiniert. Denn dies würde heißen: Wir seien lediglich für die sittlich *bedeutungsloseren* Handlungen *verantwortlich*, für die sittlich bedeutungsvollen dagegen bestehe keine Verantwortlichkeit.

Sondern die Sache müßte umgekehrt gemeint sein. Machen wir aber die umgekehrte Annahme, nehmen wir also an, die sittlich bedeutungsvollen Handlungen seien die „freien", so bleibt es bei dem vorhin Gesagten: Da Freiheit mit Undeterminiertheit, oder Unverursachtheit gleichgesetzt wird, so wären die sittlich bedeutungsvollsten, also insbesondere die edelsten Handlungen am sichersten undeterminiert, d. h. nicht in der Gesinnung oder der Persönlichkeit begründet. Wir könnten uns auf ihr Eintreten am wenigsten verlassen. Wir müßten bei ihnen am meisten gewärtig sein, daß an ihre Stelle auch einmal eine durchaus unedle Handlung träte. Wir dürften zu denjenigen, die wir wegen edler Handlungen selbst edel nennen, am wenigsten Vertrauen haben.

Oder man meint: Alle Willensentscheidungen seien in gewissen Grundzügen durch die Beschaffenheit der Persönlichkeit bestimmt oder determiniert. Der Mensch mit edler Gesinnung etwa könne nicht völlig unedel handeln, er könne nicht die klar erkannte Pflicht bewußt verletzen. Aber die Einzelheiten seines Handelns, die spezielle Weise, wie er seine edle Gesinnung kund gebe, sei nicht verursacht.

Auch dies kann natürlich wiederum nicht die ernstliche Meinung des Indeterministen sein. Denn daraus würde sich ja für ihn ergeben, daß der Mensch nur für das Nebensächliche an seinen Willensentscheidungen verantwortlich wäre, nicht für das, was ihren eigentlichen sittlichen Charakter ausmacht. Es könnten uns insbesondere edle und verwerfliche Handlungen nicht zugerechnet werden, sofern sie edel und verwerflich, sondern nur, sofern sie in dieser oder jener Weise zur Ausführung gebracht sind.

Endlich könnte man jene beschränkte indeterministische Willensfreiheit so näher bestimmen, daß man versicherte: Die Persönlichkeit, der Charakter, die Gesinnung bestimmt alle Willensakte, und sie bestimmt dieselben nicht nur in ihren Grundzügen, sondern auch in ihren unwesentlicheren Besonderheiten. Aber kein Willensentscheid ist dadurch absolut bestimmt. D. h. wir dürfen zwar, wenn wir wissen, die Gesinnung eines Menschen sei eine edle, mit einiger Sicherheit erwarten, daß er edel handeln werde,

aber unſere Sicherheit kann nie eine vollkommene ſein. Oder anders ausgedrückt: Die Geſinnung macht es *wahrſcheinlich*, daß die Handlung ihr entſpreche; zugleich aber bleibt doch auch ein geringerer Grad der Wahrſcheinlichkeit des Gegenteils.

Damit nun wäre unſer bisheriges Bedenken gegen die indeterminiſtiſche Willensfreiheit vermindert. Aber es wäre nicht beſeitigt. Angenommen, in einem Käſtchen finden ſich zwölf glückbringende und ſechs unglückbringende Kugeln. Dann iſt es wahrſcheinlicher, daß ich eine glückbringende Kugel ziehe. Aber der Gedanke an die unglückbringenden Kugeln läßt mich vielleicht nur mit äußerſtem Unbehagen in das Käſtchen greifen. Vielleicht ziehe ich es vor, dasſelbe gar nicht zu berühren. Ohne Bild geſprochen: Wenn die Handlung des edlen Menſchen zwar wahrſcheinlich eine edle iſt, möglicherweiſe aber auch eine durchaus unedle, dann würde ich mir der Sicherheit halber nicht nur die unedlen, ſondern auch dieſen edlen Menſchen vom Leibe halten. Ich würde mich jedenfalls mit einigem Zittern und Zagen in ſeine Nähe begeben. Etwa ſo, wie ich mich während eines Gewitters mit Zittern und Zagen unter einen ſchützenden Baum ſtelle. Der Baum ſchützt mich zunächſt, und die Wahrſcheinlichkeit, daß der Blitz gerade in dieſen Baum ſchlagen wird, iſt ſehr gering. Aber es *könnte* doch immerhin geſchehen, daß er ihn träfe.

Noch eine Bemerkung habe ich aber hier hinzuzufügen. Beſtände keine Sicherheit, daß *jede* edle, und zugleich durchaus frei, nämlich in *unſerem* Sinne frei ſich auswirkende Geſinnung entſprechend edle Handlungen hervorbringe, ſo würde es doch dabei bleiben, daß wir jedesmal mit *um ſo größerer* Sicherheit von der edlen Geſinnung Edles erwarten, *je edler* ſie iſt. Von einem Heiligen ſchließlich würden wir mit voller Sicherheit nur gute Taten erwarten. Wir würden ſagen, er könne nur gut handeln. Dies heißt dann für den Indeterminiſten, einem Heiligen dürften wir das Gute, was er vollbringt, *nicht* mehr zurechnen, ihn dürften wir darum nicht preiſen. Sein Tun entbehrte des ſittlichen Wertes.

Wir nennen *Gott* den Heiligen. Von ihm ſagen wir dem-

gemäß in der Tat, er könne nicht anders als das Gute wollen. Bei ihm, meinen wir, folge das Gute mit Notwendigkeit aus seinem Wesen. Gott also dürfen wir, wenn der Indeterminist recht hat, in jedem Falle sein Tun nicht mehr „zurechnen", d. h. wir dürfen ihn nicht mehr um seines heiligen Tuns willen selbst als den Heiligen preisen.

Aber tatsächlich tun wir dies. Wir meinen, die Heiligkeit seines Wesens offenbare sich eben in seinem heiligen Tun. Und auch der Indeterminist meint dies. Auch er gibt zu, daß ein Gott nicht als heilig gepriesen werden könnte, der nicht jederzeit das vollkommen Gute wollte und vollbrächte. Auch er also macht in diesem speziellen Falle den sittlichen Wert des Wollens und Tuns zum Maßstab für den sittlichen Wert des Wesens. Er rechnet ihn also diesem Wesen zu. Er tut dies trotz der mangelnden Willensfreiheit in seinem Sinne des Wortes. — Aber freilich, dem hartnäckigen Indeterministen verschlägt ein solcher Widerspruch nichts.

Schließlich hat der Indeterminist noch einen Einwand gegen den Determinismus, der für manche etwas besonders Verführerisches zu haben scheint. Gilt das Gesetz der Verursachung allgemein, so gilt es auch für die menschliche Persönlichkeit, oder ihren Charakter, ihre Gesinnung. Diese Persönlichkeit ist also so beschaffen, wie sie ist, weil die Umstände, unter denen sie geworden ist, so waren, wie sie waren. Auch sie kann unter Voraussetzung dieser Umstände nicht anders sein oder gedacht werden, als sie ist.

Daraus nun zieht man den Schluß: Also „kann ich nichts dafür", daß ich dieser Mensch bin, daß ich dieses Wesen, diesen Charakter, diese Gesinnung habe. Und sofern meine Gesinnung Ursache ist meines Handelns, kann ich dann auch nichts für mein Handeln. Ich bin demnach für meine Gesinnung, also auch für mein Handeln, nicht verantwortlich; oder: Meine Gesinnung, also auch mein Handeln, kann mir nicht zugerechnet werden.

Diese Schlußfolgerung nun ist zunächst wiederum ein Spiel mit Worten. Entstammt mein Handeln meinem Charakter,

meiner Gesinnung, oder kurz mir, so wie ich bin, so „kann ich" zweifellos „für" mein Handeln. Daß ich „dafür kann", dies besagt ja gar nichts anderes und kann nichts anderes besagen wollen, als daß die Handlung mir entstammt. Und auf diesem gleichen Tatbestande beruht, wie wir sahen, die Möglichkeit der Zurechnung der Handlung oder die Verantwortlichkeit für dieselbe.

Dagegen trifft die Behauptung, meine Gesinnung oder mein Charakter könne mir nicht zugerechnet werden, in gewisser Weise zu. D. h. meine Gesinnung kann mir nicht zugerechnet werden, weil sie mir gar nicht erst zugerechnet zu werden braucht. Sittliche Zurechnung der Handlung ist, wie wir wissen, Übertragung des sittlichen Werturteils von der Handlung auf mich selbst oder meine Persönlichkeit. Sittliche Zurechnung meiner Gesinnung wäre also Übertragung des sittlichen Werturteils von meiner Gesinnung auf mich oder meine Persönlichkeit. Dieser Übertragung nun bedarf es nicht. Der Wert meiner Gesinnung, das ist eben von Hause aus mein Wert.

Diesen Tatbestand könnten wir aber, wenn wir wollten, ebensowohl so ausdrücken, daß wir sagten: die Zurechnung der Gesinnung sei überall selbstverständlich; eine Gesinnung, die als meine Gesinnung erkannt, und doch mir nicht zugerechnet würde, wäre ein Widerspruch in sich selbst.

Damit wäre die soeben zugestandene Behauptung in ihr Gegenteil verkehrt. Dies scheint sonderbar. Aber die Lösung des Rätsels ist einfach: Der Begriff der Zurechnung und ebenso der der Verantwortlichkeit kann eben in Wahrheit auf die Gesinnung gar nicht angewendet werden. Er verliert bei dieser Anwendung völlig seinen eigentlichen Sinn.

Im übrigen bedarf die vorhin vorgetragene Schlußfolgerung einer sachlichen Berichtigung. Die Behauptung, ich „könne nichts für" meine Gesinnung oder meinen Charakter hat zweifellos den Sinn: Meine Gesinnung oder mein Charakter sei, so wie er sei, ohne mein Zutun. Dies nun trifft nicht zu. Gewisse Züge meines Charakters sind mir freilich angeboren. Für die also „kann ich nichts". Andererseits haben die Umstände, die Dinge

und Menſchen, an meinem Charakter mitgearbeitet. Und auch für dieſe Umſtände kann ich vielleicht nichts. Aber auch jeder Gedanke, den ich vollzogen habe, jedes vergangene eigene Wollen, jedes Nachgeben gegen eine Verſuchung oder Widerſtehen gegen eine ſolche hat auf meinen Charakter, ſo wie er jetzt iſt, mitbeſtimmend gewirkt. Ich habe alſo doch etwas dazu getan. Und ich „tue" in jedem Augenblick von neuem etwas „dazu".

Freilich iſt auch jeder dieſer Gedanken oder Willensakte, jedes Nachgeben oder Widerſtehen, wiederum begründet in meinem Charakter, und den Einwirkungen von außen. Geſetzmäßig hat ſich jedes Stadium meines geiſtigen und ſittlichen Daſeins aus dem vorangehenden entwickelt. Und überblicke ich das Ganze dieſer Entwickelung und frage nach der Urſache dieſes Ganzen, ſo muß ich freilich ſagen: Dies Ganze als Ganzes hat nicht in mir ſeine Urſache. Ich müßte ja ſonſt da geweſen ſein, ehe ich da war.

Aber dies alles hindert nicht, daß ich in jedem Augenblicke „dafür kann", daß ich ſo oder ſo mich verhalte; genau ſoweit nämlich, als mein Verhalten in mir ſeinen Grund hat. Es hindert nicht, daß es in jedem Augenblicke „an mir liegt", wenn ich nicht ſittlicher mich verhalte; wiederum genau ſoweit, als der Mangel meines ſittlichen Verhaltens in mir begründet iſt. Auch daß etwas „an mir liegt" beſagt ja, ebenſo wie jenes „Dafür können", nichts anderes, als eben dies Begründetſein des Verhaltens in mir.

Vor allem iſt durch das Geſagte dies nicht aufgehoben, daß meine gute Geſinnung gut, meine ſchlechte Geſinnung ſchlecht, alſo jene Gegenſtand der ſittlichen Anerkennung, dieſe Gegenſtand des ſittlichen Tadels iſt.

Oder was in aller Welt hat die ſittliche Beurteilung meiner Geſinnung mit der Frage zu tun, woher dieſelbe letzten Endes ſtammt? Wenn ein Baum prächtig emporwächſt, wenn er geſund und kräftig, wenn dagegen ein anderer innerlich ſchwach, krank, elend iſt, fragen wir dann, wie dies komme, um darnach unſer Werturteil, im beſonderen etwa unſer Schönheitsurteil zu be-

ſtimmen? Gewiß hat beides ſeinen Grund. Aber iſt darum der prächtige Baum elend, der elende prächtig?

Oder jemand iſt arm an Erkenntnis, in allerlei Irrtümern befangen. Und wir begreifen wohl, warum dem ſo iſt. Er beſitzt vielleicht von Hauſe aus geringe Begabung oder hat wenig Gelegenheit gehabt, zu lernen. Aber iſt er darum nicht geiſtig arm, ſondern reich, nicht beſchränkt, ſondern klug?

So iſt auch unſer Urteil über die Geſinnung oder den Charakter eines Menſchen völlig unabhängig davon, wie der Menſch dazu gekommen iſt, dieſe Geſinnung oder dieſen Charakter zu haben. Der Menſch hat unter allen Umſtänden den ſittlichen Wert, den er hat; und wir dürfen und müſſen ihn darnach bewerten. Unſer Verſtändnis der Herkunft dieſes ſittlichen Wertes macht denſelben weder größer noch geringer, kann alſo auch unſere Bewertung nicht ändern.

Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß das Verſtändnis einer Handlungsweiſe uns allerdings oft genug zu einem milderen — gelegentlich freilich auch zu einem ſchärferen — Urteil über eine Perſon veranlaſſen mag. Inſofern, aber auch nur inſofern gilt der Satz: Alles verſtehen heißt alles verzeihen. Die Geſinnung eines Menſchen aber kann dadurch, daß wir ſie verſtehen, d. h. einſehen, wie ſie geworden iſt und werden mußte, nicht verzeihlicher, d. h. minder tadelnswert werden.

Die Tatſache, daß auch unſere Geſinnung und ihr Werden dem Geſetz der Verurſachung unterliegt, hat aber auch noch eine hohe praktiſch-ethiſche Bedeutung. Jedes Geſchehen hat ſeine Urſache. Dieſer Satz hat auch ſeine Kehrſeite: Jedes Geſchehen hat auch ſeine Wirkung. Ich ſagte ſoeben ſchon: Jeder Gedanke, jedes Wollen, jedes Nachgeben und Überwinden arbeitet an der Entwickelung unſeres Charakters mit.

Man hat wohl gemeint, wenn die Entwickelung unſeres Charakters durch die Summe der auf ihn wirkenden Faktoren eindeutig beſtimmt ſei, alſo daraus mit Notwendigkeit ſich ergebe, ſo bleibe uns nichts übrig, als die Hände in den Schoß zu legen, und uns von dieſer Notwendigkeit treiben zu laſſen. Davon gilt in Wahrheit das genaue Gegenteil. Man vergißt, wenn man

so redet, daß zu den Faktoren, die auf meinen Charakter wirken, in erster Linie mein eigenes Tun gehört. In der Tat ist die Wirkung keines der Faktoren, die hier in Betracht kommen, eine so unausgesetzte und unmittelbare.

So ergibt sich aus der Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der Entwickelung des Charakters nicht Entmutigung, sondern Ermutigung. Ich weiß: Nichts, was ich denke oder tue, keine Regung in mir, ist verloren. Sondern alles wirkt in meinem Wesen nach.

Zugleich liegt in jener Tatsache freilich auch eine ernste Mahnung. Ich darf nicht glauben, mich ohne Schaden für mich selbst gehen lassen, etwa einer Versuchung nachgeben zu können. Ich darf mich nicht damit trösten, ich könne ja doch ein andermal wiederum vernünftig, tüchtig, gut sein. Sondern ich muß wissen: Habe ich in diesem Momente irgendwie innerlich mich verhalten, so bin ich dadurch im nächsten Momente ein anderer geworden. Und aus diesem anderen Menschen ergeben sich andere Weisen des Verhaltens. Ich bin im folgenden Momente stärker oder schwächer.

Und eine gleichartige ernste Mahnung ergibt sich aus jener Einsicht für unser Verhalten zu anderen. Auch jedes Verhalten einem anderen gegenüber macht aus dem anderen in irgend welcher Weise einen anderen. Es fördert oder schädigt sein Wesen. Es ist auch hier nichts verloren. Solche Wirkungen mögen in jedem einzelnen Falle unmerklich klein sein. Aber auf sittlichem Gebiete, d. h. auf dem Gebiete der absoluten Werte, ist auch die kleinste Wirkung wichtig. Zudem summieren sich kleine Wirkungen zu großen. Wir sind also, eben weil das Kausalgesetz auch für das Werden des Charakters gilt, nicht nur für uns, sondern auch für die anderen, auf die wir wirken, sittlich verantwortlich.

Dagegen wäre jene resignierte Meinung, man tue am besten, die Hände in den Schoß zu legen, allerdings am Platze, wenn auf dem Gebiete des Wollens und der Gesinnung das Kausalitätsgesetz keine Geltung hätte, wenn also der Indeterminismus im Rechte wäre. Was wir auch täten, wie wir uns auch uns selbst und anderen gegenüber verhielten, immer wiederum könnte

„frei", d. h. urſachlos, in uns, bezw. den anderen dies oder jenes Wollen Platz greifen. Weder an uns ſelbſt, noch an anderen könnten wir mit der Erwartung ſicheren Erfolges arbeiten. Wir könnten alſo weder für die Willensakte und Handlungen, die wir ſelbſt, noch für diejenigen, die andere in der Folge vollbringen mögen, verantwortlich ſein.

So erweiſt ſich auch hier wiederum die Geltung des Kauſalgeſetzes auf dem Gebiete des menſchlichen Wollens, oder der Determinismus, als Vorausſetzung der ſittlichen Verantwortlichkeit; der Indeterminismus als ihr Zerſtörer oder Leugner. Es ſteht feſt: Freiheit des Wollens iſt Bedingung der ſittlichen Verantwortlichkeit. Aber damit kann immer nur die wirkliche Freiheit gemeint ſein, die Freiheit, die das natürliche Denken meint, wenn von Freiheit die Rede iſt, alſo die determiniſtiſche. Es iſt die Freiheit, die wir kurz damit bezeichnen können, daß wir ſagen: Frei iſt der Menſch in dem Maße, als er ſelbſt der Täter ſeiner Taten iſt.

Was aber die indeterminiſtiſche „Willensfreiheit" betrifft, ſo dürfen wir ſagen: Gott ſei Dank, daß es dergleichen nicht gibt, noch irgendwo in der Welt geben kann.

Zehnter Vortrag.

Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe.

In unſerem letzten Vortrag handelte es ſich uns um den Gegenſatz und Streit der indeterminiſtiſch und der determiniſtiſch gefaßten Freiheit des menſchlichen Willens. Im Zuſammenhang damit mußten auch die Begriffe der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit berührt werden.

Auf jenen Streit nun komme ich hier nicht mehr zurück. Vom Begriffe der menſchlichen Freiheit aber dürfen wir noch nicht endgültig Abſchied nehmen. Noch ein doppelter neuer Sinn dieſes, in ſo verſchiedenem Sinne gebrauchten Wortes wird uns begegnen. Und die Zurechnung und Verantwortlichkeit wird zunächſt den eigentlichen Gegenſtand dieſes Vortrages ausmachen. Im Zuſammenhang damit haben wir dann den Begriff der Strafe und der Strafbarkeit zu erörtern.

Die Willensfreiheit, nämlich die wirkliche, alſo die determiniſtiſch gefaßte, erkannten wir als Vorausſetzung der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Damit iſt doch nicht geſagt, daß auch umgekehrt jedesmal, wo Willensfreiheit, in dem von uns feſtgeſtellten Sinne des Wortes, beſteht, auch Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit ſtattfinde. Sondern: Der Menſch kann in ſeinem Wollen und in der Verwirklichung des Gewollten frei, und doch mehr oder minder unzurechnungsfähig und der Verantwortlichkeit ledig ſein.

Dieſer Sachverhalt ändert ſich aber unter Vorausſetzung des doppelten neuen Begriffes der Freiheit, auf den ich jetzt hin-

weisen will. In diesen beiden Begriffen der Freiheit erscheint die „Freiheit" der „Zurechnungsfähigkeit" bzw. „Verantwortlichkeit" angepaßt. Kein Wunder, wenn unter Voraussetzung dieser Freiheitsbegriffe das Urteil über die Freiheit mit dem Urteil über die Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit jedesmal sich deckt, so daß der Satz gilt: Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit besteht überall in dem Maße, als Freiheit besteht.

Erinnern wir uns noch einmal des Hypnotisierten, den wir ehemals als willensunfrei bezeichneten. Seine Persönlichkeit ist, so sagte ich, eingeschläfert. Seine Fähigkeit, beliebige Eindrücke in sich aufzunehmen, auf Motive sich zu besinnen, Überlegungen anzustellen, ist gelähmt. Darum vermag ein ihm mitgeteilter Befehl automatisch zu wirken. Indem der Hypnotisierte den Befehl erfüllt, handelt er unfrei, in dem Sinne, daß seine Persönlichkeit durch etwas von ihr Verschiedenes verhindert ist, so wie sie an sich ist, sich zu betätigen.

Damit nun vergleiche man gewisse andere, sehr viel alltäglichere Fälle: Jemand wird mit schwerem Übel bedroht, falls er sich weigert, ein bestimmtes Unrecht zu begehen. Oder es wird ihm hoher Lohn in Aussicht gestellt, wenn er es begeht. Und er begeht das Unrecht. Handelt ein solcher unfrei? Handelt er zum mindesten mit verminderter Willensfreiheit?

Nach unserem bisherigen Begriff der Willensfreiheit zweifellos keines von beiden. Seine Persönlichkeit ist nicht, so wie die des Hypnotisierten, eingeschläfert, oder in ihrer Betätigung durch etwas von ihr Verschiedenes verhindert. Alle Motive können in einem solchen Individuum genau mit der Kraft sich regen, die sie in ihm, seiner Natur zufolge, haben.

Man sagt vielleicht: Jenem Menschen wird doch von einem anderen Übles angedroht, bzw. Lohn verheißen. Dies ist eine Einwirkung von außen, die in sein Wollen bestimmend eingreift. Also bestimmt sich der Mensch in seinem Wollen und Handeln nicht mehr rein aus sich selbst. „Freiheit" aber besagt, daß die

wollende und handelnde Persönlichkeit aus sich selbst sich bestimmt, oder durch sich selbst bestimmt ist.

Dies ist richtig und auch nicht richtig. Die drohenden oder Lohn verheißenden *Worte* sind gewiß ein von außen an den Menschen herantretendes Geschehen. Daß aber die Vorstellungen von Lohn und Strafe in ihm solche *Macht* gewinnen, oder umgekehrt gesagt, daß die Gegenvorstellungen, daß das Bewußtsein von Recht und Unrecht, zu schwach ist, um der motivierenden Kraft jener Vorstellungen die Wage zu halten, dies ist *seine Sache*, darin betätigt sich frei seine *Persönlichkeit*. Jener Mensch ist ein Mensch, in dem, seiner Natur zufolge, der Wunsch, einem Übel von bestimmter Art und Größe zu entgehen, oder einen Lohn von bestimmter Beschaffenheit und Größe sich nicht entgehen zu lassen, größere Kraft besitzt, als die Scheu vor dem Unrecht. Und diese Eigenart seiner Persönlichkeit, diese Schwäche, kommt in dem Willensentscheid, den er fällt, „frei", d. h. durch nichts gehindert oder genötigt, zum Ausdruck. Er wählt, so können wir auch sagen, frei zwischen den beiden Möglichkeiten: dieses Übel zu vermeiden bezw. diesen Lohn zu gewinnen, und das Unrecht zu tun; oder aber das Unrecht zu unterlassen und das Übel auf sich zu nehmen bezw. auf den Lohn zu verzichten. Wählt er jenes, so hat diese Wahl ganz und gar in ihm, in seiner Geneigtheit, eher das Unrecht zu tun als das Übel zu erleiden oder den Lohn fahren zu lassen, seine Ursache.

Und wie ist es mit der Zurechnungsfähigkeit eines solchen Menschen bestellt? Man erinnert sich, daß wir in der Zurechnung zwei Momente unterschieden: Einmal die einfache Zurechnung, d. h. das einfache auf Rechnung Setzen, in dem Sinne, in dem wir auch den Ausbruch und die Ausbreitung einer Krankheit auf Rechnung der Bodenverhältnisse setzen. Diese Zurechnung besagt nichts, als daß wir einen Menschen als die *Ursache* einer Handlung ansehen, oder daß wir die Handlung betrachten als hervorgehend aus seinem Wesen. Natürlich findet *diese* „Zurechnung" in unserem Falle statt. Wir sagten ja soeben, die Untat habe in dem Menschen, der sie begeht, oder sie habe in

seiner Persönlichkeit, ihren Grund, sie geschehe, weil die Persönlichkeit so sei, wie sie sei.

Zu diesem Momente des einfachen auf Rechnung Setzens tritt aber, wie wir sahen, in der sittlichen Zurechnung das Moment, das sie erst zu einer „sittlichen" macht: Die sittliche Zurechnung ist Bemessung des sittlichen Wertes der Persönlichkeit nach der Beschaffenheit der Handlung.

Und diese sittliche Zurechnung nun ist hier vermindert. Wer durch schwere Bedrohung zu einem Unrecht getrieben, oder durch hohe Versprechungen dazu verleitet wird, der unterliegt geringerem sittlichem Tadel als derjenige, bei dem es dazu eines solchen starken Antriebes nicht bedarf. Die Tat ist eben bei ihm in minderem Grade Zeichen einer zum Unrecht neigenden Gesinnung. Nicht Handlungen aber, sondern Gesinnungen sind Gegenstand des sittlichen Tadels, wie des sittlichen Lobes. Auch hier wiederum erscheint die „sittliche Zurechnung" als der deutliche Ausdruck für diese Tatsache.

Fügen wir diesem Beispiele hinzu ein öfter erwähntes: Die Kindsmörderin. Scham und Reue, die Sorge um die eigene Existenz und die Existenz des Kindes, der Gedanke an die Unbarmherzigkeit der „tugendhaften" menschlichen Gesellschaft, an die Gefühlsroheit, die diese Gesellschaft veranlaßt, auch das unschuldige Kind als gebrandmarkt anzusehen, — alle diese Motive im Verein treiben sie zu ihrer unseligen Tat.

Dennoch aber entscheidet auch diese Unglückliche frei zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten. Jene Motive, die in ihr eine so überwältigende Wirkung üben, sind ihre Motive. Daß die Mörderin nicht die Stärke und Größe besitzt, das, was ihr bevorsteht, wenn das Kind lebt und die Menschen von seiner Existenz wissen, auf sich zu nehmen, daß nicht menschliches Mitgefühl und Mutterliebe in ihr mächtig genug sind, sie trotzdem auf dem rechten Wege zu erhalten, darin bekundet sie ihr eigenstes Wesen. Auch ihre Tat also ist, nach unserem bisherigen Begriff der Willensfreiheit, eine freie.

Andererseits ist doch auch diese Verbrecherin für ihre Tat in minderem Grade sittlich zurechnungsfähig, als diejenige es

wäre, die das Gleiche täte, ohne von solchen Motiven bestimmt zu sein. Sie darf um der Übeltat willen in geringerem Maße böse oder schlecht genannt werden. Sie ist vielleicht besser, als viele, die keinen Anlaß haben, eine solche Tat zu begehen. Auch menschliches und insbesondere mütterliches Gefühl braucht ihr nicht zu fehlen. Nur daß es eben den mächtigen Gegenmotiven nicht gewachsen ist.

Aus gleichem Grunde nennen wir auch sonst solche, die unter dem Einfluß starker Motive eine üble Handlung vollbringen, minder zurechnungsfähig; nämlich immer in dem Maße, als diese Motive zugleich an sich menschlich berechtigte sind. Wir betrachten etwa als Momente, die eine verminderte Zurechnungsfähigkeit begründen, die starke Erregung des Affektes, den Mangel an Zeit zur Überlegung usw. Wir tun dies, weil wir annehmen, daß sittliche Motive in einem Menschen da sein und Kraft haben, und trotzdem in der Erregung des Affektes oder bei mangelnder Zeit zur Überlegung nicht die Wirkung auf den Willensentscheid üben können, die sie sonst üben würden. In allen solchen Fällen liegt in der Annahme der verminderten Zurechnungsfähigkeit allgemein gesagt das Bewußtsein, daß gleiche Handlungen nicht der Beweis sind für gleiche Gesinnungen, sondern erst aus der Betrachtung der besonderen Umstände die Gesinnung, d. h. insbesondere die Stärke der höheren Motive,erkannt werden kann.

Hier war die Rede von Übeltaten. Aber auch „gute" Handlungen müssen bei voller „Freiheit des Willens" bald in höherem, bald in geringerem Grade zugerechnet werden. Auch die „heldenmütige" oder „aufopferungsvolle" Tat, die ich vollbringe aus Ehrgeiz, weil ich darum angesehen werde, weil ich in einer Art Extase mich befinde, weil das Beispiel anderer mich fortreißt, dürfen mir nur in geringerem Maße zugerechnet werden. Vielleicht würde derjenige, der die „heldenmütige" Handlung unter solchen Umständen begeht, scheu zurückbleiben, wenn er für sich allein, von anderen ungesehen, auf Grund ruhiger Überlegung der Folgen für sich und andere, zu der Tat sich entschließen sollte. Vor allem eine gewisse Art des „physischen" Mutes oder der äußerlichen Bravour kann hier nicht nur sittlich minder wertvoll,

sondern sittlich fragwürdig erscheinen. Leichtsinn und Gedankenlosigkeit, Mangel an Bewußtsein anderweitiger Pflichten, also Gewissenlosigkeit, kann an dergleichen einen hohen, ja den höchsten Anteil haben. Moralische Feigheit kann damit Hand in Hand gehen. Vor allem gibt es hier wiederum eine Art, alles zu opfern für seine „Ehre", die aus solchen Gründen dem Menschen nicht zur Ehre angerechnet werden darf.

In allen diesen Fällen aber hindert nun nichts, die Freiheit des Willens mit der Zurechnungsfähigkeit in Einklang zu bringen. Man braucht nur jene entsprechend zu deuten.

Die Kindsmörderin ist frei in ihrem Wollen; aber die Motive in ihr, die der Übeltat entgegenstehen, haben nicht den Erfolg, den sie an sich haben könnten; d. h. sie üben nicht frei ihren Einfluß auf das Wollen, sondern sind durch andere in der Persönlichkeit selbst liegende Motive darin behindert.

Dies ist keine Willensunfreiheit. Aber man kann niemand wehren, es so zu nennen. Dann haben wir zwei völlig verschiedene Begriffe der Unfreiheit, also auch der Freiheit des Willens. Die eine Freiheit, das ist die Freiheit der Persönlichkeit als Ganzes genommen. Es ist die Freiheit dieser Persönlichkeit zu wollen, bezw. was sie will, zu verwirklichen. Es ist dies, daß die Persönlichkeit nicht durch etwas von ihr Verschiedenes in ihrem Wollen bezw. in der Ausführung des Gewollten gehemmt oder genötigt ist, daß ihre Motive nicht durch ein außerhalb der Persönlichkeit und ihrer Motive Liegendes unwirksam gemacht sind.

Die andere Freiheit des „Willens" dagegen ist die innere Freiheit aller Motive, in ihrer vollen Kraft zur Wirkung zu kommen, und vermöge dieser ihrer Wirkung den Willensentscheid zu bestimmen. Es ist, bestimmter gesagt, die Freiheit der Motive von der Gegenwirkung anderer Motive, die Freiheit des vollen Zurgeltungkommens aller Motive im Wettstreit der Motive, die ungehemmte Fähigkeit derselben, in diesem Wettstreite ihren natürlichen Erfolg zu haben.

Diese letztere Freiheit nun ist bei der Kindsmörderin in der Tat vermindert. Wie schon gesagt, die Motive der Mutterliebe und der allgemein menschlichen Anteilnahme vermögen bei ihr

nicht den Erfolg zu haben, den sie ihrer Stärke zufolge sonst haben könnten, d. h. sie vermögen nicht den Willensentscheid zu bestimmen. Sie sind dazu unfähig, weil andere Motive, nämlich die der Scham, Reue, Sorge sie daran verhindern. Und eine ebensolche Verminderung der „Willensfreiheit" findet statt etwa bei dem an sich Furchtsamen, der in der Betäubung des Kampfgewühles Wunder der Tapferkeit verrichtet. Die Wirkung der Situation läßt das Motiv der Furcht oder der Sorge um sein Leben, wohl auch das Motiv der Menschlichkeit, das ihm vielleicht seine „Tapferkeit" in anderem Lichte erscheinen lassen könnte, nicht die Wirkung auf sein Handeln gewinnen, die sie unter anderen Umständen haben würden.

Und mit dieser Freiheit bzw. Unfreiheit deckt sich dann natürlich die Zurechnungsfähigkeit bzw. der Mangel derselben. Sie deckt sich damit, sofern ja die Zurechnung nach der Stärke, welche die Motive an sich haben, also nach der Stärke, die sie an den Tag legen würden, wenn sie ungehindert, insbesondere auch ungehindert durch andere Motive, sich auswirken könnten, sich bemißt.

Jener Begriff der Willensfreiheit ist aber, wie gesagt, von dem ursprünglichen, im letzten Vortrag festgestellten, durchaus verschieden. Trotzdem hat man beide ineinanderfließen lassen und dadurch viel Verwirrung gestiftet.

Dies wird verständlich aus einer Begriffsunklarheit, der wir auch sonst oft genug begegnen. Die Kindsmörderin, um bei diesem Beispiel zu bleiben, wird, wie schon betont, zu ihrer Handlung getrieben lediglich durch in ihr selbst wirksame Motive, also durch etwas, das zu ihrem eigenen Wesen gehört. Sie bestimmt sich insofern in ihrem Handeln selbst. Nun löst man aber in Gedanken diese Motive — der Scham, Reue, Sorge um sich und das Kind — von der Person, deren Motive sie sind, oder löst die Person von diesen Motiven. So gewinnt man das Bild einer Persönlichkeit, die an sich betrachtet nicht auf Mord bedacht ist, sondern ebensowohl wie andere menschlich fühlt. In diese Person läßt man dann aber in Gedanken jene Motive wie etwas von außen Hinzukommendes hineinwirken.

Und jetzt erscheint die an sich dem Verbrechen abholde Persönlichkeit durch diese Motive, die doch in Wahrheit auch einen Teil der Person ausmachen, in ihrer freien Betätigung gehemmt, also unfrei.

Ein doppelter neuer Begriff der menschlichen Freiheit und Unfreiheit, so sagte ich eingangs dieses Vortrages, werde uns hier beschäftigen. Dem zweiten Begriff der Freiheit, der dort gemeint war, begegnen wir, wenn wir etwa den sogenannten „geborenen Verbrecher" uns vergegenwärtigen.

Der Begriff des geborenen Verbrechers ist uns jetzt vor allem aus des Italieners Lombroso Betrachtungen geläufig. Gar viel hat derselbe von sich reden machen. Einigen erschien er wie eine neue Entdeckung. Sie meinten, die Begriffe der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit müßten dadurch eine Umwandlung erfahren.

Dies ist nicht zutreffend. Der „geborene Verbrecher" sagt uns nichts prinzipiell Neues. Wir wissen längst, daß allerlei Charakteranlagen dem Menschen angeboren sind, und wir wissen auch, daß diese Charakteranlagen auf die Handlungen der Menschen bestimmend einwirken. Der geborene Verbrecher aber ist nichts als ein Mensch mit sehr ausgesprochenen üblen Charakteranlagen, von Haus aus besonders unempfänglich für sittliche Einwirkungen, stumpf für höhere Regungen. Er ist nicht etwa eine eigene Spezies.

Neben das Lombroso'sche Schreckgespenst setzen wir denjenigen, der durch Erziehung, oder besser, durch den Mangel derselben, sittlich verwahrlost ist. Neben diesen wiederum den geistig Abnormen, sofern in seiner Abnormität zugleich eine sittliche Abstumpfung oder Verkehrung der Persönlichkeit eingeschlossen liegt, mag nun dies alles angeboren oder erworben sein.

In allen diesen Fällen nun spricht man wiederum von verminderter Willensfreiheit. Auch hierbei kann unter der „Freiheit" nicht die eigentliche Willensfreiheit verstanden sein. Auch der geborene Verbrecher hat, sofern er nicht durch etwas von ihm Verschiedenes in seinem natürlichen Wollen und Handeln

gehemmt ist, Willens- oder „Wahlfreiheit". Die Wahl, die er trifft, entstammt seiner Natur, oder seinem Wesen. Entscheidet er sich zum Bösen, so kommt eben darin sein eigener zum Bösen neigender Charakter „frei" zur Geltung. Er handelt böse, wenn seine Persönlichkeit sich selbst überlassen ist, also „frei", durch nichts gehemmt oder beeinflußt, sich betätigen kann. Die böse Tat ist im vollsten Sinne *seine* Tat, oder *kann* es sein.

Und auch davon ist keine Rede, daß beim geborenen Verbrecher, — so wie bei demjenigen, der durch schwere Bedrohung, oder lockende Versprechungen zu einer Übeltat gebracht wird, oder bei der Kindsmörderin, die Scham, Reue, Sorge für die Zukunft des Kindes u. dgl. zum Verbrechen treiben, — sittliche Motive durch die Übermacht entgegenstehender *Motive* verhindert würden den *Willensentscheid zu bestimmen*. Sondern alle Motive, die er hat, können in ihm in jeder Weise frei wirken. Und sie tun dies, wenn er keinem äußeren Zwang unterliegt, tatsächlich. Sie bestimmen frei seinen Willensentscheid. Nur daß gewisse Motive, d. h. vor allem die sittlich höheren, bei ihm fehlen oder von Hause aus schwach sind. Sie entfalten frei die Kraft, die sie *haben*. Aber diese Kraft ist gering; oder sie fehlt ganz und gar.

Darnach ist der geborene Verbrecher willensfrei, nicht nur, wenn wir die Willensfreiheit in unserem ursprünglichen, sondern auch, wenn wir sie in dem vorhin besprochenen Sinne nehmen, also im Sinne der Freiheit *aller Motive*, den *Willensentscheid*, und damit die *Handlung, zu bestimmen*.

Dies hindert doch wiederum nicht, daß man den geborenen Verbrecher *willensunfrei* nennt. Damit nimmt man dann eben die Freiheit, bzw. die Unfreiheit des Willens wiederum in einem völlig *neuen Sinn*.

Bestimmen wir diesen neuen Sinn der Willensfreiheit näher. Wir haben nicht nur eine Vorstellung davon, wie dieser oder wie jener Mensch tatsächlich ist, sondern wir haben auch eine Vorstellung davon, wie Menschen sein *sollen*. Wir haben die Vorstellung eines idealen, oder zum mindesten die eines „normalen" Menschen, d. h. eines Menschen, der soweit „Mensch" ist, als wir es im allgemeinen von Menschen zu verlangen

pflegen. Diesen „normalen" Menschen nun tragen wir in den geborenen Verbrecher hinein, oder denken ihn in ihm vorhanden. Und diesem stellen wir dann den Menschen so wie er ist entgegen. Jetzt erscheint in diesem wirklichen Menschen jener normale Mensch in seiner natürlichen Betätigung verhindert. Der Mensch, so wie er tatsächlich ist, erscheint als eine Verkümmerung, Einengung, Einschränkung des normalen Menschen. Seine verbrecherische Anlage erscheint als ein von außen zu ihm Hinzukommendes, wodurch er verhindert wird, der Mensch zu sein, der er sein sollte, und abgesehen von der verbrecherischen Anlage sein würde.

Damit ist der neue Begriff der Willensunfreiheit bezeichnet. Derselbe besagt nicht, daß Motive und vielleicht Motive der edelsten Art vorhanden, aber durch andere Motive in ihrer freien Wirkung auf den Willen verhindert sind, sondern daß Motive, deren Vorhandensein wir *fordern*, *fehlen*.

So gewiß nun aber dieser Begriff der Unfreiheit ein neuer ist, so kann man ihn doch wiederum, ebenso wie den vorhin besprochenen, mit dem echten Begriff der Willensunfreiheit zusammenfließen lassen: Der „normale Mensch" erscheint, so sagte ich schon, als der eigentliche Mensch in dem geborenen Verbrecher. Dieser aber scheint durch ein von ihm *Verschiedenes* oder von außen her zu ihm Hinzukommendes in seiner Betätigung gehemmt. Der Verbrecher ist unfrei, weil er dem *Zwang* seiner, wie wir meinen, von ihm selbst *verschiedenen Naturanlage* unterliegt; weil er also nicht so wollen und handeln kann, wie er an sich, d. h. abgesehen von dieser seiner Naturanlage, und dem von ihr ausgehenden Zwange, wollen und handeln würde.

Und wie nun steht es mit der Zurechnungsfähigkeit eines solchen geborenen Verbrechers? Diese Frage braucht nach dem oben Gesagten gar nicht mehr besonders beantwortet zu werden. „Zurechnung" besagt, daß ich die Handlung eines Individuums auf Rechnung des Individuums setze, d. h. als durch das Individuum ins Dasein gerufen ansehe. Und sittliche Zurechnung ist dies, daß ich nach dem sittlichen Wert der Handlung den sitt-

lichen Wert der Persönlichkeit bemesse. Beides nun tun wir angesichts der „freien", d. h. nicht durch äußere Zwangsmittel herbeigeführten Handlungen des geborenen Verbrechers. Wir tun das letztere schon, indem wir ihn als geborenen „Verbrecher" bezeichnen. Seine üblen Handlungen scheinen uns nicht aus einem minder bösen Grunde hervorzugehen, sondern sie sind uns Anzeichen eines verderbten und in höchstem Maße verderbten Wesens. Der geborene Verbrecher ist so böse, wie er übel handelt. Mit der „verminderten Freiheit" also, die man hier behauptet, geht eine verminderte Zurechnungsfähigkeit, wenn wir bei unserem bisherigen Begriff der Zurechnungsfähigkeit bleiben, nicht Hand in Hand. Der geborene Verbrecher ist „zurechnungsfähig" in dem doppelten von uns unterschiedenen Sinne dieses Wortes.

Wie aber endlich steht es mit der Verantwortlichkeit des geborenen Verbrechers, und derjenigen Individuen, die wir ihm oben zur Seite setzten? Natürlich ist die Verantwortlichkeit hier genau ebensowenig aufgehoben, wie die Zurechnungsfähigkeit, wenn wir dabei bleiben, die Begriffe der Zurechnungsfähigkeit und der Verantwortlichkeit einander gleichzusetzen.

Hier aber ist die Stelle, wo ich das im vorigen Vortrage Angekündigte wahr zu machen, d. h. diese Gleichsetzung aufzugeben und der „Verantwortlichkeit" einen neuen und eigenen Sinn zu geben beabsichtige. Und tue ich dies, dann allerdings ist der geborene Verbrecher minder verantwortlich als der normale.

Vielleicht nun findet man jede Festsetzung eines Unterschiedes zwischen „Zurechnungsfähigkeit" und „Verantwortlichkeit" willkürlich. Darüber will ich nicht streiten. Aber ich habe nun einmal hier auf einen neuen Tatbestand aufmerksam zu machen; und dieser bedarf eines besonderen Namens. Und da die Sprache mir keinen besseren Namen dafür darbietet, so nehme ich den Namen „Verantwortlichkeit".

Und einen Anlaß zu dieser Art der Verwendung des Begriffes der Verantwortlichkeit finde ich in unserer gewöhnlichen Sprechweise allerdings. Ein geborener Verbrecher, oder ein durch

seine Umgebung, durch mangelnde Erziehung, durch allerlei äußere Umstände sittlich Verwahrloster, begehe eine Roheit: und ich, der ich mich weder unter die geborenen Verbrecher, noch unter die sittlich Verwahrlosten rechne, begehe die gleiche Roheit. Jetzt wird jedermann sagen, ich sei für diese Roheit in höherem Maße „verantwortlich".

Vielleicht sagt man freilich auch: Die Roheit müsse mir in höherem Grade „zugerechnet" werden. Damit hätten wir auch einen neuen Begriff der Zurechnung gewonnen, und zwar einen solchen, der mit dem bisher vorausgesetzten völlig unverträglich wäre. Offenbar kann ich ja nach diesem bisherigen Begriff der Zurechnung in dem bezeichneten Falle nur weniger zurechnungsfähig sein. Ich kann die Roheit unter der soeben gemachten Voraussetzung, d. h. wenn ich weder von Natur roh noch durch Erziehung verroht bin, nicht wohl anders begehen, als in der Übereilung, im Affekt, jedenfalls ohne ruhige Überlegung. Und diese Momente erschienen uns ja oben als Bedingungen der verminderten Zurechnungsfähigkeit.

Einen solchen neuen Begriff der Zurechnung will ich nun aber hier nicht aufstellen. Einmal nicht, um die Verwirrung nicht unnötig zu vermehren. Zum anderen aber auch, weil jener bisherige Begriff der Zurechnung einzig und allein dem natürlichen Sinn der „Zurechnung" zu entsprechen scheint. Vor allem die sittliche Zurechnungsfähigkeit kann offenbar dem einfachen Wortsinn zufolge nicht wohl etwas anderes bedeuten, als dies, daß die sittliche Beurteilung einer Handlung auf die handelnde Person übertragen werden darf.

Dagegen dürfen wir der „Verantwortlichkeit" die neue Bedeutung geben, weil bei ihr der natürliche Wortsinn dieser neuen Bedeutung nicht widerspricht, sondern eher sie begünstigt. Jedenfalls wollen wir die „Verantwortlichkeit" von jetzt an nur in dieser neuen Bedeutung nehmen.

Lassen wir also der „Zurechnung" ihren alten Sinn, um dafür die „Verantwortlichkeit" umzudeuten. Wie gesagt, man macht mich in dem soeben fingierten Falle in höherem Grade verantwortlich. Wir fragen jetzt: Was heißt dies? Oder

ſtellen wir lieber die Frage gleich ſo: Warum urteilt man ſo?

Auf dieſe Frage nun wird jedermann antworten: Weil man — nicht von dem geborenen Verbrecher oder dem Verwahrloſten, wohl aber von mir, Anderes, nämlich Beſſeres erwartet. — Mit dieſer „Erwartung" iſt der Begriff eingeführt, der hier entſcheidet.

In der ſittlichen Beurteilung oder Bewertung, die einer Handlung zuteil wird, ſind jederzeit zwei Momente zu unterſcheiden: Wir bewerten die Handlung einmal höher oder niedriger. Zum anderen vollziehen wir die Bewertung mit ſtärkerer oder weniger ſtarker Gefühlsbetonung. Der letztere Unterſchied nun iſt bedingt durch die Erwartung.

Eine Handlung, die auf einen niedrigen oder verderbten Charakter hindeutet, ſei begangen, und ich weiß davon. Ich habe mich aber mit der Verderbtheit des Charakters bei dem beſtimmten Individuum innerlich abgefunden. Ich ſage: Dieſes Individuum iſt nun einmal nicht anders, als es eben iſt. Ich kenne und verſtehe ſeinen Charakter. Ich weiß, welchen Bedingungen er ſein Daſein verdankt. Und ich weiß, daß unter dieſen Bedingungen der Charakter nicht wohl anders ſein kann. Ich „erwarte" alſo von ihm keine anderen als ſolche üble Handlungen. Erwarte ich aber von ihm nur ſolche üble Handlungen, ſo kann auch durch den Eintritt derſelben meine Erwartung nicht enttäuſcht werden. Es entſteht alſo nicht das heftige oder lebhafte Unluſtgefühl, das aus der Wahrnehmung des Schlechten, wenn ſie zugleich die Erwartung eines Beſſeren enttäuſcht, ſich zu ergeben pflegt. Mein Gefühl des inneren Gegenſatzes oder Widerſpruches gegen das, was ich erlebe, verliert ſeine Schärfe. Es wird zur einfachen ruhigen Mißbilligung, wie wir ſie naturgemäß dem Schlechten gegenüber üben, das genau ſo iſt, wie wir es erwartet haben.

Anders dagegen, wo ich ſtatt der üblen Tat eine gute erwarte, und den gegebenen oder von mir angenommenen Vorausſetzungen nach erwarten muß. Hier verurteile ich die Handlung nicht mehr bloß als eine mehr oder minder ſchlechte, ſondern

ich setze mich ihr innerlich mit größerer oder geringerer Heftigkeit entgegen.

Gehen wir hier für einen Augenblick in der Skala der sittlichen Werte noch unter den geborenen Verbrecher herab. Ein Tier zerreißt einen Menschen. Fragen wir auch hier noch einmal: Handelt das Tier willensfrei? — Zweifellos. In dieser Tat kommt die tierische Individualität völlig frei zum Ausdruck. Es kommt in dem Bösen der Handlung die sittlich niedrige Stufe, auf der es steht, zur Geltung.

Damit ist zugleich gesagt, daß das Tier in seiner Handlung zurechnungsfähig ist. Es gibt nichts, was die Behauptung seiner verminderten Zurechnungsfähigkeit, wenn wir auch hier diesem Worte seinen natürlichen Sinn lassen, rechtfertigen könnte. So niedrig bewerten wir um der tierischen Handlungen willen den tierischen Charakter, daß uns ein „tierischer" oder „vertierter" Charakter beim Menschen die denkbar niedrigste Stufe des Charakters bezeichnet.

Aber ist nun das Tier für seine Tat verantwortlich? Ich vermute, man wird sagen, hier von Verantwortlichkeit zu reden, habe gar keinen Sinn. Die „Zurechnung" ist ein mehr gedanklicher Akt, ein „Rechnen". In dem Verantwortlichmachen dagegen liegt etwas Aggressives; ein Beschuldigen, ein heftiger Widerspruch. Jedenfalls wollen wir dies in das „Verantwortlichmachen" hineinlegen. Und für alles dies fehlt hier die Bedingung: Wir erwarten von dem Tier nichts anderes. Solche Handlungen auszuführen liegt nun einmal in der uns vertrauten tierischen Natur. Es wäre töricht, anderes zu erwarten. Oder anders gesagt: Es hat keinen Sinn das Tier zu „messen" mit dem Maßstabe, mit dem wir Menschen messen.

Illustrieren wir, was ich hier eindringlich machen möchte, auch noch durch ein Analogon aus einem anderen Gebiete. Ich nenne einen Menschen riesengroß, wenn er wenig größer ist als die mir bekannten Menschen. Und ich nenne den Berg, der hundertmal größer ist als der größte Mensch, klein. Dies heißt nicht, daß ich den riesengroßen Menschen irrtümlicherweise für größer halte als den kleinen Berg; obgleich ja sonst das Riesen-

große allerdings größer zu sein pflegt als das Kleine. Sondern jener Mensch bleibt in meinen Augen so groß oder so klein als er ist; und der Berg behält in meinen Augen seine sehr viel beträchtlichere Größe. Es bezieht sich eben das „riesengroß" und das „klein" gar nicht auf die Größen, die ich beurteile, sondern es bezeichnet die Weise, wie ich mich in meinem Urteile zu diesen Größen innerlich verhalte. Es hat nicht objektive, sondern subjektive Bedeutung: Es ist damit gesagt, daß die Größe des Menschen mir, eben als Größe eines Menschen, auffällt, daß dagegen die Größe des Berges auf mich, als Größe eines Berges, enttäuschend wirkt. Ich „messe" den Menschen an Menschen, den Berg an Bergen; und dabei erlebe ich es, daß die Größe des Menschen das, was ich von Menschen erwarte, übersteigt, die Größe des Berges hinter dem, was ich von Bergen erwarte, zurückbleibt.

Gleichartiges wie von solchen Größenurteilen gilt nun in gewisser Weise jederzeit auch von unseren sittlichen Werturteilen. Ich habe das Bewußtsein der größten geistigen und sittlichen Minderwertigkeit des Tieres. Zugleich erwarte ich, wie ich schon sagte, vom Tier nur, was ich von ihm erfahrungsgemäß erwarten kann. Diese Erwartung vermindert nicht das Bewußtsein der Minderwertigkeit, oder vermindert nicht die Minderwertigkeit für mein Bewußtsein. Daß ich von dem Tier nur die Handlungen erwarte, die ich bei ihm wahrnehme, dafür ist die erkannte sittliche Minderwertigkeit desselben ja eben der Grund. Aber die Erwartung vermindert die Heftigkeit dieses Bewußtseins, das Verletzende der Minderwertigkeit oder die Schärfe meines inneren Gegensatzes. Als je niedriger stehend wir das Tier erfahrungsgemäß beurteilen, desto mehr ist dies der Fall.

Und dies nun bezeichnen wir auch damit, daß wir sagen, wir machen das Tier minder verantwortlich. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist also, zunächst hier, gleichbedeutend mit der Heftigkeit unserer sittlichen Reaktion gegen das sittlich Minderwertige oder das Böse.

Ebenso nun verhält es sich aber auch beim geborenen Verbrecher. Wir nennen ihn, wie schon gesagt, minder verantwort-

lich. Dies kann auch hier nur heißen: Wir reagieren innerlich minder heftig gegen seine Persönlichkeit, weil wir schon aus Erfahrung wissen, daß wir von einem solchen Menschen nichts Höheres erwarten können. Wir „messen" auch ihn mit einem besonderen Maßstab, nämlich eben demjenigen, den diese Erfahrung uns an die Hand gibt. Auch hier verurteilen wir umso weniger heftig, machen also umso weniger verantwortlich, je mehr wir von der Minderwertigkeit der Person auf Grund von Erfahrungen uns überzeugt haben. Auch hier steht unser erfahrungsgemäßes Bewußtsein der Minderwertigkeit und die Verantwortlichkeit oder die Heftigkeit unserer Verurteilung in umgekehrtem Verhältnis. Statt dessen kann ich offenbar auch sagen: Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit stehen hier in umgekehrtem Verhältnis.

Für die verschiedenen Grade der Heftigkeit der sittlichen Reaktion haben wir verschiedene Namen. Mit dem Charakter des Tieres „rechnen" wir wie mit einer selbstverständlichen Tatsache. Den dem Tiere zunächst stehenden Idioten „bedauern" wir vielleicht. Wir bedauern in jedem Falle den geistig und moralisch Kranken. Wir „verabscheuen" den geborenen Verbrecher. Aber wir unterlassen es, wenn wir ihn als solchen kennen, uns über seine Taten zu ereifern. Wir tun dies schon eher, wir machen „Vorwürfe" dem durch Einflüsse der Erziehung sittlich Verwahrlosten. Ist er nur verwahrlost, so ist in ihm ein guter Kern, der die Möglichkeit des Besseren in sich schließt. Und der Gedanke daran erzeugt in uns einen Grad der Erwartung dieses Besseren. Der Konflikt aber zwischen unserer Erwartung und der tatsächlichen Schlechtigkeit macht unsere sittliche Reaktion heftiger.

Wir machen noch heftigere Vorwürfe, wir geraten in sittlichen Zorn gegen die bösen Handlungen desjenigen, der normal beanlagt ist und einem Kreise angehört, in dem wir im allgemeinen, weil die Bedingungen dafür günstige sind, ein einigermaßen sittliches Verhalten vorzufinden erwarten. Wir sind endlich entrüstet, empört, „außer uns" über die niedrige Handlung des Begabten, Gebildeten, der Überlegung in vollem Maße

fähigen, weil wir von ihm mit größter Sicherheit Gutes erwarten.

Alle diese mit solchen verschiedenen Namen bezeichneten Verhaltungsweisen nun bezeichnen ebensoviele verschiedene Grade, in denen wir Menschen für das Schlechte *verantwortlich* machen. Wir machen den Gebildeten in höherem Grade verantwortlich als den Ungebildeten, diesen in höherem Grade als den notorisch schlecht Erzogenen, diesen in höherem Grade als den eigentlich Verwahrlosten usw.

Hiermit haben wir die Willens- oder Wahlfreiheit, nämlich die echte, oder mit Recht so genannte, weiter die sittliche Zurechnungsfähigkeit, endlich die Verantwortlichkeit deutlich voneinander unterschieden. Solche Unterscheidung ist notwendig, wenn begriffliche Verwirrung in den auf diese Tatsachen bezüglichen Fragen vermieden werden soll. Wie schon angedeutet, ist die Verwirrung auf diesem Gebiete groß.

Zugleich ist deutlich geworden, wie die drei Begriffe, oder die damit bezeichneten Tatbestände, sich zueinander verhalten. Freiheit — in dem von uns im vorigen Vortrag festgestellten Sinne — ist die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit und der Verantwortlichkeit. Zurechnungsfähigkeit, also auch Freiheit, ist Bedingung der Verantwortlichkeit. Dagegen ist nicht umgekehrt mit der Freiheit die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, oder mit der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit die Verantwortlichkeit gegeben.

Und jeder *Grad* der Zurechnungsfähigkeit setzt einen entsprechenden *Grad* der Freiheit, jeder Grad der Verantwortlichkeit einen entsprechenden Grad der Zurechnungsfähigkeit, also auch der Freiheit, voraus. Wiederum aber nicht umgekehrt. Der Grad der Freiheit gibt keinen Maßstab für den Grad der Zurechnungsfähigkeit; der Grad der Zurechnungsfähigkeit keinen Maßstab für den Grad der Verantwortlichkeit.

Durch die Verantwortlichkeit nun endlich ist die *Strafbarkeit* bedingt. Vielmehr sie ist die *eine Seite* der Strafbarkeit.

Wir fragen aber hier zunächst unabhängig von diesem Zusammenhang: Was ist der Sinn der Strafe?

Strafe ist Zufügung eines Übels. Aber Zufügung eines Übels kann auch Mißhandlung sein. In der Zufügung des Übels als solcher kann also die Strafe nicht bestehen. Dieselbe ist nur Strafmittel.

Dies Mittel weist auf einen Zweck. Welches ist der Strafzweck? Dabei rede ich nicht von dem Zweck, den man haben kann, wenn man straft; oder den man bei Gelegenheit der Strafe haben kann; sondern von dem Zweck, der der Strafe spezifisch eigen ist, der sie als solche charakterisiert, oder sie zur Strafe macht.

Man kerkert vielleicht einen Verbrecher ein, um die Gesellschaft zu schützen. Aber auch, wenn wir den gefährlichen Geisteskranken einschließen, wollen wir die Gesellschaft schützen. Und diese Einschließung ist keine „Strafe", mag sie auch von dem Eingeschlossenen sehr wohl als ein Übel empfunden werden. Der Schutz der Gesellschaft ist also nicht der Zweck der Strafe, auch wenn der Strafende diesen Zweck im Auge hat und erreicht. Er ist nicht das, was die Strafe zur „Strafe" macht.

Auch die Abschreckung anderer kann nicht den Sinn der Strafe ausmachen. Ich kann ein Kind, auch den Verbrecher strafen, ohne daß andere, die abgeschreckt werden könnten, davon wissen. Die Strafe bleibt darum doch Strafe.

Näher kommt man der Wahrheit, wenn man sagt: Der spezifische Strafzweck bestehe in der Abschreckung des Gestraften selbst. Der Gestrafte solle durch die Strafe dazu gebracht werden, in der Folge die Übeltat zu unterlassen. Solche Abschreckung ist innere Einwirkung auf den Gestraften, eine Änderung des inneren Verhaltens desselben zu seiner Tat. Die innere Zuwendung zu der Tat verwandelt sich in Abkehr. In einer solchen inneren Wirkung muß zweifellos der Strafzweck bestehen.

Dabei sind aber zwei einander entgegengesetzte Möglichkeiten zu unterscheiden. Die „Abschreckung" des Gestraften kann einmal darin bestehen, daß der Gestrafte, nachdem er die Strafe erlitten hat, zur Untat als solcher innerlich vollkommen ebenso

sich verhält wie zuvor, aber klug genug ist, sie nicht wieder zu begehen, weil ihm jetzt das Bittere der daran geknüpften Strafe zu deutlichem Bewußtsein gekommen ist. Oder: Die Abschreckung besteht darin, daß der Bestrafte zur Besinnung gebracht, auf das Unrechte seiner Tat aufmerksam gemacht wird, daß er seine böse Gesinnung innerlich negiert oder verurteilt.

Von diesen beiden Weisen der Abschreckung nun ist nur die letztere eine sittliche Einwirkung auf den Gestraften. Ist es also wahr, daß eine Einwirkung auf den Gestraften den Strafzweck bilden müsse, und bleiben wir andererseits dabei, der Strafe einen sittlichen Zweck und damit ein sittliches Recht zuzuerkennen, so müssen wir in dieser sittlichen Einwirkung den eigentlichen Strafzweck suchen.

In der Tat nun fordern wir von der Strafe diesen Zweck. Diese Forderung liegt in dem Begriff der Strafe, wie er in unseren Urteilen über Strafbarkeit, und in unserer Strafpraxis, überall vorausgesetzt ist, deutlich eingeschlossen.

„Strafe" ist in jedem Falle nicht ein bloßes äußeres Tun, sondern der Ausdruck einer inneren Reaktion gegen das begangene Unrecht. Eine solche innere Reaktion könnte nun an sich doppelt geartet sein. Sie könnte sich richten einmal gegen das Übel, das durch die Handlung ins Dasein gerufen wird, gegen ihre „Unglücksfolgen", gegen den aus der Handlung fließenden Schaden für das Gemeinwohl. Sie wäre dann der Wille, das Gemeinwohl vor weiterer Schädigung zu bewahren. Angenommen, es verhielte sich so, dann brauchte offenbar die Strafe nur auf jene äußere Abschreckung abzuzielen, ich meine auf diejenige, die den Verbrecher lediglich für die Zukunft klüger macht. Durch solche Abschreckung wäre ja der weiteren Schädigung des Gemeinwohls durch den Verbrecher gewehrt. Die „Strafe" wäre eine äußere Zweckmäßigkeitsmaßregel: Es würde einem Menschen ein Übel zugefügt, damit anderen ein Übel erspart bleibe.

Hiergegen wäre nun zunächst zu bemerken: Eine solche Zweckmäßigkeitsmaßregel sei doch zweckmäßig nur unter der Voraussetzung, daß durch ihre Anwendung das Übel in der Welt im ganzen nicht vermehrt, sondern vermindert werde. Und daß dies

bei jeder Strafe, die wir verhängen, der Fall sei, müsse bezweifelt werden. Es werde etwa jemand bestraft, weil er einem anderen im Zorn eine lebensgefährliche Verletzung beigebracht hat. Vielleicht bewirkt die Strafe, daß der Übeltäter späterhin eine gleiche Untat unterläßt, während er sie sonst begangen hätte. Vielleicht aber bedarf es dazu der Strafe nicht: Der Übeltäter würde, weil die Umstände, unter welchen die Tat geschah, einzigartige waren, auch ohne die Strafe an keine Wiederholung derselben denken. Das Übel, das die Strafe *verhindert*, ist dann nur *möglich*. Dagegen ist das Übel, das sie *zufügt*, *sicher*. Die Strafe mehrte demnach das tatsächliche Übel in der Welt, um das mögliche Übel zu vermindern. Dies wäre eine schlechte Rechnung. Und wenn gar *sicher* wäre, daß ein Verbrecher seine Untat nicht wiederholte? Wenn etwa ein Räuber aus irgend welchen Zweckmäßigkeitsgründen endgültig sich zur Ruhe gesetzt hätte?

Noch andere ähnliche Bedenken könnten erhoben werden: Etwa dies, daß unter der gemachten Voraussetzung die Strafe, die über bestimmte *Gattungen* von gemeinschädlichen Handlungen verhängt würde, sich bemessen müßte nach der Wahrscheinlichkeit, daß überhaupt solche Handlungen geschehen. Dies hieße unter anderem: Das unvorsichtige Hantieren mit Schießwaffen müßte schwerer bestraft werden, als der überlegte Mord. Denn es ist wohl kein Zweifel, daß durch *jenes* das Menschenleben in *weiterem* Umfange bedroht ist. Dem Mord steht das sittliche Bewußtsein entgegen. Soweit dies der Fall ist, bedarf es nicht der Abschreckung durch die Strafe. Dagegen ist die Gesellschaft vor dem unvorsichtigen Handhaben von Schießwaffen und seinen Folgen durch kein solches Moment geschützt. Leichtsinn findet sich in Menschen eher, als Mordgelüste. Dieser Unterschied also müßte durch die Strafe ausgeglichen werden.

Dem allem nun widersprechen die Grundsätze, nach denen tatsächlich gestraft wird. Es wäre eben eine durch solche Gesichtspunkte bestimmte „Strafe" für uns keine *Strafe* mehr.

Es fehlt vor allem eines: Die Strafe muß *verdient* sein. Dies aber heißt nun einmal nicht: Die Gesellschaft muß vor der Wiederholung der übeln Tat geschützt werden. Das Bewußtsein,

eine Strafe sei verdient, bezieht sich nicht auf das für die Zukunft Zweckmäßige, sondern auf das in der Gegenwart Wirkliche. Es ist ein Bewußtsein von etwas, das — nicht der Gesellschaft bevorsteht, sondern in dem Übeltäter sich findet und in der Übeltat sich kundgibt. Und es ist eine Forderung — nicht um der Gesellschaft, sondern um des Übeltäters willen. Nicht für die Gesellschaft, sondern für den Übeltäter soll die Strafe, die dieser „verdient", etwas bedeuten. Daß ich etwas verdiene, dies sagt immer, daß etwas gefordert ist oder geschehen soll, — nicht damit irgend jemand sonst, sondern damit ich etwas davon „habe", d. h. eine Wirkung erfahre. Und es besagt zugleich das Bestimmtere, daß ich von dem, was ich verdiene, eben als derjenige, der es verdient, getroffen werden soll. Auf mich — — nicht überhaupt, sondern sofern ich es verdiene, zielt die Bedeutung und Wirkung dessen ab, was ich verdiene. Ich, sofern ich es verdiene, soll etwas davon „haben" oder soll davon eine Wirkung erfahren.

Das aber nun, wodurch ich die Strafe verdiene, ist nicht die Unglücksfolge für die Gesellschaft; es ist nicht diese objektive Tatsache; sondern einzig mein Wollen dieser Unglücksfolgen oder meine Gesinnung. Jene Folge ist nicht in mir; nur mein Wollen oder meine Gesinnung gehört mir zu. Darauf also zielt notwendig die Wirkung der „verdienten" Strafe ab. Um ihretwillen wird sie vollzogen. Meine Gesinnung, oder ich, sofern ich so gesinnt bin, soll etwas von dem mir zugefügten Übel „haben". Diese Gesinnung soll davon „getroffen" werden. Dies kann aber nichts anderes heißen als: Die Strafe ist eine Reaktion gegen diese Gesinnung. Sie ist der Wille, diese Gesinnung zu negieren. Nur der ist in Wahrheit „gestraft", der die Strafe als solche fühlt, d. h. der durch die Zufügung des Übels zum Bewußtsein seines Unrechtes gebracht wird. Wer strafen will, will eben damit, daß der Gestrafte das Bewußtsein habe, es sei ihm recht geschehen; daß er der Autorität des Rechtes, oder dessen, was sein soll, innerlich, in seinem Bewußtsein, sich beuge.

Diese Überzeugung können wir zum Überfluß noch bestätigt

finden in der alten Lehre: Die Strafe ſolle eine „Sühne“ ſein für die „Schuld“ des Geſtraften. Wir brauchen nur zuzuſehen, was allein dieſe Worte beſagen können. Zunächſt ſind ſie ja eben — Worte.

Man pflegt nun wohl den Sinn dieſer Worte ſo zu verdeutlichen: Die durch die Tat geſchehene Negation ſolle aufgehoben oder ihrerſeits wiederum negiert werden. Aber was iſt mit dieſer „Negation“ gemeint? Was iſt durch die Untat negiert? Und was wird durch die Strafe wieder hergeſtellt?

Der Mord negiert das Leben des Gemordeten. Aber dieſe Negation kann durch die Strafe nicht wieder negiert, der Mord kann auf keine Weiſe wieder ungeſchehen gemacht werden. In anderen Fällen allerdings verhält es ſich anders. Was ich geſtohlen habe, kann ich wieder zurückgeben. Aber die Nötigung, dies zu tun, nennen wir nicht Strafe.

Oder man ſagt, es ſolle durch die Strafe das verletzte oder negierte „Recht“ wieder hergeſtellt werden. Aber was ſagt dies? Was iſt hier mit dem „Rechte“ gemeint? Der Begriff des Rechtes? Oder der Inbegriff der irgendwo geltenden Rechtsbeſtimmungen? Aber weder der Begriff des Rechtes, noch dieſe Rechtsbeſtimmungen ſind negiert oder andere geworden durch das Verbrechen und brauchen demnach durch die Strafe wiederum zu dem gemacht zu werden, was ſie vorher waren. Beide beſtehen nach wie vor. Wie ſollten ſie auch durch die Strafe wieder hergeſtellt werden?

In Wahrheit beſteht das Recht nirgends, als im Bewußtſein der Menſchen. „Das Recht“ iſt ein leeres Wort, oder es iſt das menſchliche Rechtsbewußtſein. Und dies nun allerdings iſt durch das Verbrechen verletzt. Der Verbrecher hat es in ſich ſelbſt negiert durch ſein böſes Wollen. Und eben dieſes böſe Wollen iſt in uns, ſofern wir davon wiſſen, eine Verletzung unſeres Rechtsbewußtſeins oder eine Kränkung unſeres Rechtsgefühles.

Soll alſo die Strafe das verletzte Recht wieder herſtellen, ſoll ſie überhaupt irgendwie der Aufhebung einer geſchehenen Negation dienen, ſo kann ihre Abſicht nur die ſein, die Negation oder

Verleugnung des Rechtsbewußtseins im Verbrecher wieder aufzuheben, und damit zugleich die Verletzung desselben in denen, die von dem Verbrechen wissen. Nach dem soeben Gesagten kann sie nun einmal dies letztere tun, nur indem sie jenes erstere tut. Der Sinn der Strafe besteht also darin, daß das böse Wollen im Verbrecher aufgehoben, daß er durch die Zufügung des Übels dazu gebracht wird, seine Verneinung dessen, was sein soll, wiederum zu verneinen, kurz, sein böses Wollen innerlich zu verurteilen. Damit ist dann zugleich die Verletzung des Rechtsbewußtseins in uns beseitigt. Durch jenes ist „die Schuld gesühnt", durch dieses sind wir „versöhnt". Vor allem die „Sühnung der Schuld" muß diesen Sinn haben, sofern sie überhaupt einen Sinn haben, also nicht ein vollkommen leeres Wort sein soll. Auch eine andere „Wiederherstellung" oder „Negation der Negation" ist nicht denkbar.

Besteht aber hierin der Sinn der Strafe, dann hat die Strafe ihren Sinn verloren, die Zufügung des Übels — mag aus anderen Gründen gerechtfertigt sein, aber sie ist nicht Strafe, wenn die Absicht solcher sittlichen Wirkung auf den Verbrecher nicht statthaben kann, wenn also dieser sittliche Strafzweck ausgeschlossen ist.

Hieraus nun ergibt sich ohne weiteres die Beziehung zwischen Strafbarkeit und Verantwortlichkeit. Noch einmal müssen wir aber dabei eine sonst nicht übliche Scheidung von zwei Begriffen eintreten lassen.

Die Strafbarkeit schließt nach dem Gesagten zwei Faktoren in sich. „Strafen" heißt ein böses Wollen oder eine böse Gesinnung negieren durch Zufügung eines Übels. Voraussetzung der Strafe ist also einmal das böse Wollen. Das Dasein dieses bösen Wollens begründet die „Strafwürdigkeit".

Andererseits soll eine sittliche Korrektur geschehen durch Zufügung eines Übels. Dies setzt voraus, daß die Zufügung des Übels diese Wirkung haben kann, daß also die sittliche Korrektur nicht nur überhaupt, sondern auf solchem Wege möglich ist. In dieser Möglichkeit besteht die „Straffähigkeit".

Und dieſe beiden Faktoren zuſammen nun konſtituieren die Strafbarkeit. Die Strafbarkeit iſt die Einheit der beiden. Die Strafbarkeit fehlt, wo einer dieſer Faktoren fehlt. Darnach kann der Satz, ein Individuum ſei wegen einer Tat nicht „ſtrafbar", einen doppelten, ja ſogar einen dreifachen Sinn haben. Er beſagt: Das Individuum iſt nicht ſtrafwürdig; oder: Es iſt nicht ſtraffähig; oder: Es iſt keines von beiden. Natürlich müſſen dieſe Möglichkeiten vollkommen klar auseinander gehalten werden. Wiederum iſt aus der Nichtbeachtung dieſer Forderung Verwirrung erwachſen.

Angenommen, in einem gegebenen Falle fehlt die Straffähigkeit, d. h. wir wiſſen, daß die Zufügung eines Übels keine ſittliche Wirkung zu üben vermag. Dann kann doch die Strafwürdigkeit beſtehen bleiben. Dies heißt: In einer Handlung oder dem Verhalten eines Individuums zeigt ſich eine Geſinnung, deren Korrektur gefordert iſt und durch Zufügung eines Übels geſchehen müßte, wenn dieſe Korrektur möglich wäre und durch die Zufügung eines Übels geſchehen könnte. Nur daß eben dieſe Vorausſetzung der Strafe nicht erfüllt iſt. Das Individuum iſt nicht ſtrafbar, dies heißt in ſolchem Falle nicht: Wir dürfen es nicht ſittlich verurteilen, oder ſollen gar mit ihm ſentimentales Mitleid haben, ſondern es iſt damit nur die Tatſache ausgeſprochen, daß das Mittel der Strafe hier unanwendbar ſei. Dieſe Tatſache mögen wir dann beklagen.

Wir ſahen nun: Wir machen einen Menſchen für eine böſe Tat „verantwortlich" in dem Maße, als wir auf Grund der Erfahrung von dieſem Individuum oder von Individuen dieſer Art Anderes, nämlich Beſſeres erwarten können. Wir können aber Beſſeres von einem Individuum erwarten, ſoweit in ihm Bedingungen für dieſes Beſſere ſich finden, oder ſoweit in ihm ſittliche Motive vorhanden ſind, die — bei dieſer böſen Tat ſchlummerten oder allzu ſchwach ſich zeigten, die aber geweckt und zu ſtärkerer Wirkung gebracht werden können.

Soweit nun dies der Fall iſt, findet auch die Strafe einen Anknüpfungspunkt. Die ſittliche Wirkung, die ſie üben ſoll, beſteht ja eben darin, daß durch ſie ſittliche Motive geweckt und

zur Wirkung gebracht werden sollen. Daß der Übeltäter durch die Strafe zur Besinnung, d. h. zum Bewußtsein seines Unrechtes gebracht wird, dies geschieht durch solche Weckung und Belebung sittlicher Motive. Es besteht also Straffähigkeit, soweit Verantwortlichkeit, nämlich Verantwortlichkeit in dem von uns oben angenommenen Sinne dieses Wortes, besteht. Statt dessen können wir offenbar auch einfacher sagen: Wir vertrauen auf die Möglichkeit einer sittlichen Wirkung der Strafe, soweit uns die Erfahrung zu solchem Vertrauen ein Recht gibt.

Dagegen fehlt die Straffähigkeit, es ist also auch die Strafbarkeit aufgehoben, die Strafe verliert ihren Sinn oder hört auf Strafe zu sein, soweit die Verantwortlichkeit fehlt, d. h. soweit uns die Erfahrung zu der Überzeugung führt, die Bedingungen für die sittliche Wirkung der Strafe seien nicht gegeben.

Andererseits fällt, wie nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, die *Zurechnungsfähigkeit*, wiederum in dem von uns angenommenen Sinne, mit der *Strafwürdigkeit* zusammen. Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit sind also die beiden von einander wohl zu unterscheidenden Bedingungen der Strafe.

Gegen dieses Ergebnis werden einige noch etwas zu erinnern haben. Vor allem diejenigen, die mit dem Begriff der „Sühnung" des Unrechtes, oder der „Sühne" für die „Schuld" zu operieren lieben, werden sagen, dies alles genüge ihnen nicht. Die Strafe solle gewiß auf den Verbrecher eine sittliche Wirkung üben. Aber auch, wo dies nicht geschehen könne, bleibe doch die Forderung der „Sühnung" bestehen. Das Unrecht *als solches* fordere die Strafe, d. h. die Zufügung eines Übels. Sie reden vielleicht von einer *Heiligkeit* der Strafe oder der strafenden Gerechtigkeit, die unabhängig von jenem Strafzweck bestehe.

Solche Erklärungen sind nicht ohne Grund. Sie sind darum doch nicht berechtigt. Sie beruhen auf einem allgemein menschlichen Gefühl. Aber sie mißverstehen dies Gefühl. Es ist ein Gefühl gleichartig demjenigen, das beim Neid und der Schadenfreude sich findet. Nicht um Heiligkeit des Rechtes handelt es

ſich in Wahrheit bei dieſer Forderung der Beſtrafung des Unrechtes lediglich um des Unrechtes willen, ſondern um eine ſubjektive Befriedigung. Freilich, wir haben bereits geſehen, daß auch ſonſt wohl Menſchen dasjenige, was gar kein objektives ſittliches Recht hat, aber ihnen eine ſubjektive Befriedigung gewährt, mit Emphaſe als heilig preiſen.

Die Strafe, ich meine diejenige, die den oben bezeichneten ſittlichen Zweck nicht verfehlt, alſo ihren Namen verdient, verſöhnt uns, wie wir ſahen, mit dem Verbrecher. Sie tut es, ſofern dasjenige in dem Verbrecher, was unſer ſittliches Bewußtſein verletzte, die Auflehnung gegen das Seinſollende, vom Verbrecher ſelbſt negiert wird.

Daneben aber gibt es noch eine mögliche andere Art der „Verſöhnung". Derjenige, dem ein Übel oder ein Leid widerfährt, wird Gegenſtand unſeres Mitleides. Und dies Mitleid iſt nicht notwendig bedingt durch die ſittliche Einwirkung auf die Perſönlichkeit deſſen, dem das Leid angetan wird. Wir haben auch Mitleid mit Tieren, die mißhandelt werden, obgleich wir hier eine ſittliche Einwirkung nicht vorausſetzen.

Worin nun beſteht das Weſen ſolchen Mitleides? — Nicht lediglich im Mit-Leiden. Wir ſahen ehemals: Fremdes Leid, wie auch fremde Freude, iſt Gegenſtand unſeres eigenen Leides, bezw. unſerer eigenen Freude, nur unter der Vorausſetzung, daß wir mit der Perſönlichkeit, die leidet, bzw. ſich freut, ſympathiſieren können.

Dieſer Tatbeſtand kann nun, was das Mitleid angeht, auch umgekehrt werden: Das Leiden eines anderen weckt, bzw. ſteigert unſere Sympathie, ſoweit nämlich der Natur der Sache oder der Beſchaffenheit der Perſon gemäß Sympathie überhaupt möglich iſt. Sympathie iſt aber ſchließlich jedem Menſchen gegenüber möglich. Der Menſch, den wir leiden ſehen, erſcheint uns in höherem Maße als Menſch; d. h. ſein Menſchſein wird uns näher gerückt. Was von Menſchenwert in ihm iſt, wird uns aufdringlicher und fühlbarer. Und auch im größten Verbrecher findet ſich noch etwas von Menſchenwert.

Mitleid iſt alſo Mitleiden und zugleich Gefühl eines Wertes.

In diesem Wertgefühl liegt das Versöhnende des Mitleides. Jedes Wertgefühl ist als solches ein Lustgefühl.

Dieses versöhnende Moment kommt nun auch in Frage, wenn ein Verbrecher gestraft wird. Es stellt sich umso sicherer und umso stärker ein, je härter er bestraft wird. Die Größe des Verbrechens erzeugt in uns eine heftige innere Erregung; eine Empörung, Entrüstung. Die Heftigkeit dieses Gefühls aber wird aufgehoben durch jenes versöhnende Moment. Jene innere Erregung ist für uns bedrückend, quälend. Von dieser Qual werden wir befreit, wir kommen innerlich zur Ruhe durch das Mitleid, also durch die Zufügung des Übels, die dies Mitleid weckt.

Damit nun wird uns die Forderung, daß auch der Verbrecher, bei dem eine sittliche Wirkung von der Strafe *nicht* zu erwarten ist, bestraft, d. h. daß ihm ein Übel zugefügt werde, einigermaßen verständlich. Die Strafe ist zwecklos für den Verbrecher, aber sie übt eine wohltätige Wirkung auf uns. Zugleich wissen wir jetzt, was jene „Heiligkeit" der Strafe oder der strafenden Gerechtigkeit, die die Forderung in sich schließt, daß jedes Unrecht durch Zufügung eines Übels gesühnt werde, in Wahrheit besagt. Sie besteht in dieser wohltätigen Wirkung in uns; sie ist die vermeintliche Heiligkeit unseres Verlangens, von einem peinigenden Gefühl befreit zu werden.

Aber dies Verlangen ist überall da, wo die Zufügung eines Übels der sittlichen Wirkung auf den Verbrecher ermangelt, *nicht* heilig, sondern — gedankenlos. Es ist also auch jene „Heiligkeit" der Forderung, daß das Unrecht um seiner selbst willen gestraft werde, Gedankenlosigkeit. Und alles Rufen nach Strafe und alles Fordern der Strafe, alles angebliche „Rechtsgefühl", das nicht auf die Forderung der sittlichen Einwirkung auf den Verbrecher sich gründet oder darin besteht, verfällt dem gleichen Urteil; — falls es nicht etwa in Wahrheit auf der Sorge für unser äußeres *Wohl* beruht, auf der Furcht, es könne ein solches Verbrechen auch einmal gegen uns sich richten, also auf dem Verlangen des Schutzes, von dem hier keine Rede mehr ist.

Was uns innerlich verletzt oder bedrückt, wenn ein Verbrechen begangen ist, kann nun einmal, ich wiederhole, nur eines

von dieſen beiden ſein: Entweder das Übel, das durch das Unrecht gewirkt wird, oder die böſe Geſinnung, aus welcher ſie hervorgeht. Wird jenes Übel durch die Strafe nicht aufgehoben, und ſehen wir zugleich ab von dem Übel, das der Verbrecher, falls er nicht äußerlich abgeſchreckt wird, durch ſpätere Übeltaten möglicherweiſe verſchuldet, ſo bleibt nur unſer innerer Gegenſatz oder Widerſpruch gegen die Geſinnung übrig. Und wird nun auch dieſe Geſinnung nicht aufgehoben, übt alſo die Strafe keine ſittliche Wirkung auf den Verbrecher, ſo bleibt trotz der Zufügung des Übels der ganze Grund für unſer quälendes Gefühl beſtehen.

Dies Gefühl wird dann freilich durch die Zufügung des Übels gemildert. Aber damit iſt doch an dem objektiven Tatbeſtand nichts geändert. Und da unſer ſittliches Urteil ein objektives, d. h. durch die objektiven Tatſachen beſtimmtes iſt, ſo ändert ſich auch nichts an dieſem ſittlichen Urteile. Sind wir trotzdem befriedigt, meſſen wir der Zufügung des Übels trotzdem einen Wert bei, ſo verhalten wir uns wie derjenige, der meint, eine Gefahr beſtehe nicht mehr, wenn er vor ihr die Augen verſchließt.

Ich ſage dies noch etwas genauer. Ich meinte ſchon, die Forderung der Beſtrafung des Unrechtes um des Unrechtes willen beruhe auf einem Gefühl, verwandt dem Gefühl der Schadenfreude. In der Tat iſt die Genugtuung über die Beſtrafung, die auf den Verbrecher keine Wirkung übt, eine eigene Art der Schadenfreude. Sie iſt, ſofern hier die Schadenfreude dem gilt, der die Geſellſchaft geſchädigt hat, ein Gefühl der, wenn auch nicht unmittelbar perſönlichen, Rache.

Wie wir bei der gemeinen Schadenfreude einen eigenen Mangel minder fühlen, wenn dem anderen, mit dem wir uns vergleichen, ein Schaden geſchehen iſt, ſo fühlen wir hier den inneren Widerſpruch zwiſchen uns und dem Verbrecher minder, wenn ihm das Übel zugefügt iſt, und demgemäß das Mitleid in uns ſich regt. Das Mitleid breitet über dieſen Widerſpruch einen verhüllenden Schleier. Wir ſehen den Widerſpruch nicht mehr, oder wir ſehen ihn minder deutlich. Und ſo wie wir nun

bei jener gemeinen Schadenfreude meinen, unſer Schaden ſei, weil wir ihn weniger fühlen, objektiv geringer, ſo meinen wir auch hier, es ſei der Grund zum inneren Widerſpruch aufgehoben, weil das Gefühl desſelben uns weniger peinigend iſt.

Darum bleibt doch objektiv alles, wie es war. Nicht nur das durch das Verbrechen geſtiftete Übel und der Schaden in der Perſönlichkeit des Verbrechers beſteht weiter. Sondern wir können hinzufügen: Auch daß der Verbrecher trotz ſeines Verbrechens Menſch iſt, daß das Verbrechen ihm nicht jeden Menſchenwert raubt, auch dieſe Tatſache hat durch die Zufügung des Übels keine Veränderung erfahren. Der Verbrecher iſt jetzt, falls er nicht eine ſittliche Einwirkung erfahren hat, nicht etwa in höherem Grade Menſch als vorher. Es iſt alſo auch zu dem Gefühl der Anteilnahme an dem Verbrecher, zu dem Gefühl der Sympathie, zu dieſem verſöhnenden Gefühl, jetzt nicht in höherem Grade Grund, als zuvor. Es iſt alſo überhaupt kein objektiver Grund für ein Gefühl des Verſöhntſeins.

Und angenommen, wir vergegenwärtigen uns dieſen ganzen objektiven Sachverhalt vollkommen klar, dann kann auch unſere innere Stellung zu dem Verbrecher durch die Zufügung des Übels keine Änderung erfahren. Genau ſo, wie in meiner inneren Stellungnahme zu einem eigenen Mangel durch die Wahrnehmung des fremden Schadens nichts geändert werden kann, wenn ich mir den objektiven Tatbeſtand zum Bewußtſein bringe, d. h. einſehe, daß der fremde Schaden mich um nichts gefördert, mich nicht etwa reicher, mächtiger, geehrter uſw. gemacht hat. Das Streben, anderen zu ſchaden, um den eigenen Mangel weniger zu fühlen, iſt ein ſittlicher Irrtum. Ein ebenſolcher ſittlicher Irrtum iſt die Forderung der Beſtrafung des Verbrechers ohne Rückſicht auf die Möglichkeit der ſittlichen Einwirkung auf denſelben, alſo ohne Rückſicht auf die Straffähigkeit.

Dieſe Einſicht in das Weſen der Strafe hat nun natürlich auch ihre praktiſchen Konſequenzen. Und dieſelben ſind von der einſchneidendſten Art. Ich erwähne gleich eine dieſer Konſe-

quenzen, die besonders in die Augen fällt: Die Todesstrafe ist sittlich unberechtigt. Sie widerspricht dem Sinn der Strafe.

Vielleicht übt die Androhung der Todesstrafe allerdings eine sittliche Wirkung. Aber die Ausführung derselben kann eine solche nicht üben. Und dann darf natürlich die Todesstrafe auch nicht angedroht werden. Es wird aber die Todesstrafe oft genug nicht nur keine sittliche Wirkung haben, sondern die sittliche Wirkung unmöglich machen. Ein Verbrecher wäre vielleicht zu bessern. Statt aber die Möglichkeit solcher Besserung zu erproben, tötet man ihn. Gewiß ist damit auch das Böse in ihm vom Erdboden getilgt. Aber dies ist nicht die sittliche Weise, Böses aus der Welt zu schaffen. Ja, genauer gesagt, kann man das Böse gar nicht vernichten. Das Böse ist an sich ein Negatives. Es ist das Nichtsein des Guten. Alles Positive ist gut. Auch der schlechteste Mensch ist also sittlich noch mehr, als das Nichts, das die Todesstrafe an seine Stelle setzt.

Und auch die eventuelle Besserung des Verbrechers angesichts der Todesstrafe ist eine fragliche Sache. Solche Besserung müßte sich im nachfolgenden Leben erst als eine wirkliche erweisen. Angenommen aber, sie ist eine wirkliche, so verdient der Gebesserte die Strafe nicht mehr. Die Strafe hat kein sittliches Recht mehr.

In Wahrheit gibt es nur eine Weise, die Todesstrafe — nicht zu rechtfertigen, aber zu motivieren. Und diese liegt in der Berufung auf jenes versöhnende Gefühl der Schadenfreude. Der Tod ist der härteste Eingriff in das Dasein eines Menschen. Er ist darum am meisten geeignet, die Sympathie mit dem, was auch im Verbrecher noch Menschliches sich findet, zu wecken. Er hat die größte versöhnende Kraft. Er befreit uns am sichersten von der Heftigkeit des inneren Gegensatzes zu dem Verbrecher. Meinen wir, gewisse Verbrechen können nur mit dem Tode gesühnt werden, so heißt dies: Nur der Tod des Verbrechers kann das Gefühl dieses Gegensatzes in uns zur Ruhe bringen. Darin irren wir nicht. Aber wir irren, wenn wir meinen, damit sei eine objektive sittliche oder Rechtsforderung erfüllt.

Eine andere Möglichkeit allerdings gibt es noch, wie dies

Verlangen nach der Todesstrafe verständlich werden kann. Der Verbrecher ist böse. D. h. Böses ist in ihm. Und das Böse soll nicht sein; es soll also vernichtet werden. Nun aber scheiden wir nicht das Böse im Menschen und den Menschen selbst. So wird, durch eine neue Art der Täuschung, unser Haß des Bösen zum Haß des Menschen, also unser Wille, daß das Böse vernichtet werde, zum Wunsch, den Menschen selbst vernichtet zu sehen. Das ist die Blindheit, die uns auch veranlassen kann, einen wertvollen lebloſen Gegenstand zu vernichten, weil etwas an ihm ist, das seinen Wert vermindert. Das Gleichnis hinkt, sofern ein Mensch nicht nur wertvoll, sondern, wie böse er auch sein mag, ein Stück des absolut Wertvollen ist.

Die Todesstrafe ist, allgemein gesagt, sittlich nicht berechtigt, weil sie, statt sittlich Wertvolles zu schaffen, es vielmehr vernichtet. So ist auch sonst jede Art der Bestrafung abhängig von der Möglichkeit, daß durch sie Sittliches geschaffen werde. Stärkere Strafmittel werden naturgemäß erforderlich sein, wenn die sittliche Wirkung auf den Verbrecher größere Hindernisse zu überwinden hat, d. h. wenn das Verbrechen, nicht äußerlich betrachtet, sondern vermöge der zugrunde liegenden Gesinnung, ein schwereres ist.

Aber nicht nur das Maß, sondern auch die Beschaffenheit der Strafe muß jedesmal diesem inneren Grunde der Übeltat angepaßt sein. D. h. es muß die Strafe immer so beschaffen sein, daß sie geeignet ist, auf die Gesinnung sittlich zu wirken, die in der bestimmten Art der Übeltat sich kund gibt. Schließlich kann aber auch bei dem einen Individuum diese, bei dem anderen jene Art der Strafe wirkungsvoll sein, während eine andere ihre Wirkung verfehlen würde. Es müßte also individualisiert werden.

Aber freilich, eine Individualisierung, die allen gerecht würde, ist ein unerreichbares Ideal. Die Praxis setzt hier Grenzen. Die öffentliche Strafrechtspflege bedarf notwendig der allgemeinen Normen, die in ihrer Allgemeinheit immer bis zu einem gewissen Grade schablonenhaft sein und nicht allen verschiedenen Möglichkeiten sich anpassen werden. Dann ist es doch Pflicht der Gesetzgeber, für solche Anpassung nach Möglichkeit Sorge zu tragen.

Auch findet ja die Allgemeinheit der Strafnormen eine wesentliche Korrektur in der Freiheit, die denen gelassen ist, die die Strafe verhängen. Soll aber hier Gerechtigkeit walten, so ist nicht nur erforderlich, daß der Urteilende ein von individuellen Neigungen oder Geneigtheiten, nicht minder von den Forderungen der Menge und den Wünschen der Mächtigen unabhängiges, also objektives ethisches Urteil besitzt, sondern er bedarf auch der Kenntnis von Menschen, der psychologischen Einsicht, der Fähigkeit zur sicheren Auffassung des besonderen Wesens der zu bestrafenden Persönlichkeiten.

Hier freilich müssen wir zugestehen: Es kann praktisch nicht gefordert werden, daß alle zur Strafrechtspflege Berufenen solche Einsicht und solches Verständnis in gleich hohem Maße besitzen. Darum kann doch gefordert werden, daß allen die Möglichkeit gewährt und die Pflicht auferlegt werde, soviel es irgend angeht, sich diese Voraussetzungen ihres verantwortungsvollen Berufes zu erwerben. Es ist ein unleidlicher Zustand, daß ein Mensch das Schicksal von Menschen in der Hand habe, der keinerlei Mühe aufgewendet hat, davon ein Bild zu gewinnen, was es um einen Menschen, um das Getriebe und Gewebe menschlicher Vorstellungen, Gedanken, Motive, Begierden, Leidenschaften für eine Sache sei.

Jede Strafe wird aber zu dieser bestimmten Strafe erst durch die Weise des Strafvollzuges. Insbesondere kann die sittliche Wirkung der Strafe je nach der Weise des Strafvollzuges mehr oder weniger vollkommen erreicht oder auch völlig lahmgelegt werden. Schließlich vermag die Weise des Strafvollzuges die sittliche Wirkung der Strafe in ihr völliges Gegenteil zu verkehren.

Hier hören wir harte Urteile über herrschende Zustände. Von sachkundigster und berufendster Seite wird es ausgesprochen: Unsere Strafanstalten seien zum Teil nichts anderes, als ausgesuchte Brutstätten des Lasters. Man stößt Menschen, vielleicht um geringer Vergehen willen, hinein, d. h. man stößt sie in die sittliche Verderbnis, läßt sie tiefer und tiefer sinken, um sie dann härter und härter zu strafen. Hier müssen wir sagen: Die

Gesellschaft, der Staat, der solches geschehen läßt, hat das sittliche Recht der Strafe verwirkt. Die Gesellschaft, der Staat ist hier der eigentliche Verbrecher. Denn es ist schlechter, Menschen sittlich zugrunde zu richten, als sie an ihrem Eigentum und selbst an ihrem Leben zu schädigen. Vielleicht weist man zur Entschuldigung hin auf die Millionen, die eine dem sittlichen Strafzweck entsprechende Reform der Strafanstalten erfordern würde. Diese Millionen seien nicht da. Aber wenn die Millionen zu solchem Zweck erforderlich sind, so müssen sie da sein; und müßten sie selbst, zur Ehre des Volkes, dem Glanze, womit man es blendet, entzogen werden.

Aber es genügt auch nicht, daß der Strafvollzug den Gestraften nicht sittlich zugrunde richte. Er soll ihn heben und retten. Das Recht zu strafen schließt auch die Pflicht in sich, mit der Strafe die fortgesetzte sittliche Einwirkung zu verbinden. Strafanstalten sollen nicht nur keine Brutstätten des Lasters, sondern sie sollen Anstalten zur Erziehung des sittlichen Bewußtseins und Willens sein. Sie sollen die Kraft und den Mut des sittlichen Wollens wecken und stärken, menschliches Gefühl nicht ersticken, sondern lebendig machen. Die Strenge der Strafe soll nicht Roheit sein, die entweder Roheit erzeugt, oder den sittlichen Lebensmut zerstört. Das Gefühl sittlicher Menschenwürde soll dem Gestraften nicht genommen, sondern gegeben werden.

Liegt der eigentliche Sinn der Strafe in ihrer sittlichen Wirkung, so folgt aus dem Wesen der Strafe endlich auch noch dies, daß die Strafe, d. h. die Zufügung eines Übels, unterbleiben soll, wenn der sittliche Strafzweck auf einem anderen Wege, etwa durch bloße Verwarnung, oder durch Verweisung in eine Besserungsanstalt, besser erreicht werden kann. Man hat die „bedingte" Verurteilung, die Aussetzung des Strafvollzuges, falls nicht der Verurteilte sich von neuem der Strafe würdig zeigt, als ein wirkungsvolles Mittel der Verminderung der Verbrechen erkannt. Dann soll dies Mittel angewendet werden.

Und wenn umgekehrt der sittliche Strafzweck auf gar keine Weise erreicht werden kann, wenn ein Verbrecher keiner sittlichen Einwirkung mehr zugänglich, wenn er völlig unverbesserlich ist?

Dann findet auch die Strafe keine Stelle mehr. Dies heißt nicht, daß man den Unverbesserlichen sich selbst überlassen solle. Es heißt auch nicht, daß ihm kein Übel zugefügt werden dürfe. Nur ist diese Zufügung des Übels nicht mehr Strafe. Sondern es tritt jetzt an die Stelle der Strafe die bloße durch das Interesse der Gesellschaft gebotene äußere Zweckmäßigkeitsmaßregel. Dieser dient die Zufügung eines Übels als Mittel, wenn sie ihr als solches dienen kann.

Hierhin gehört dann auch die Zufügung eines Übels zum Zweck der bloß äußerlichen Abschreckung, d. h. der Abschreckung, die bewirkt, daß der Übeltäter aus Furcht vor Erneuerung der Strafe die Übeltat unterläßt. Wie oben gesagt: Diese Abschreckung ist trotz der Zufügung des Übels nicht Strafe. Sie kann nur ein notwendiger Ersatz sein, wo die Strafe nicht mehr möglich ist.

Entfällt auch die Möglichkeit dieser Abschreckung, dann müssen andere Mittel der Unschädlichmachuug Platz greifen.

Im Vorstehenden handelte es sich um die Straffähigkeit. Die Strafwürdigkeit, die mit dieser zusammen die Strafbarkeit ausmacht, besteht in der bösen Gesinnung. Die Gesinnung ist es, die durch die Strafe getroffen werden soll. Man hat gesagt, nicht die Gesinnung als solche, sondern die zur Tat gewordene Gesinnung werde bestraft. Dies ist berechtigt, sofern durch die Tat erst der volle Beweis der Gesinnung erbracht wird. Aber man darf nicht die Tat mit dem Erfolg verwechseln. Und dies tut man, wenn man etwa den „Versuch mit untauglichen Mitteln" straflos ausgehen läßt. Angenommen, jemand reicht einem anderen, den er haßt, oder der ihm unbequem ist, mit Vorsatz und Überlegung ein vermeintlich tödliches Gift, und vollendet den Mord nicht, lediglich darum, weil er ohne sein Zutun, etwa durch einen Zufall, anstatt des Giftes ein unschädliches Pulver ergriffen hat. Dann hat der Übeltäter alles „getan", was er zum Verbrechen tun konnte. Seine Tat ist geschehen. Daß der Mord nicht geschah, hat der Zufall „getan". Und der Verbrecher hat durch seine Tat seine Gesinnung vollgültig erwiesen. In solchem

Falle mag man den Zufall wegen der Verhütung des Übels loben. Die Strafwürdigkeit des Verbrechers aber wird dadurch nicht vermindert.

Ist Bedingung der Strafe die böse Gesinnung, so ist der Strafzweck erfüllt, wenn die böse Gesinnung eine andere geworden ist, und sich als solche erwiesen hat. Es widerspricht also auch die Fortsetzung der Strafe, wo eine solche Gesinnungsänderung eingetreten ist, dem Wesen der Strafe. Es ist eine berechtigte Forderung, daß der sicher Gebesserte von weiterer Strafe befreit werde. Nicht aus „Gnade", sondern von Rechts wegen. Die „Gnade" ist immer sittlich gefordert, oder sie ist unsittliche Willkür; sie ist also in Wahrheit nie Gnade. Es gibt keine Gnade von Menschen gegen Menschen. Sondern die „Gnade" kann nur eine Ergänzung des Gesetzrechts oder die Aufhebung eines Rechtsirrtums sein. In jenem Falle hat das Gesetzesrecht eine Lücke, die ausgefüllt werden sollte. In diesem Falle hätte das Recht selbst seinen Irrtum gut zu machen.

Jene Befreiung von der Strafe könnte aber schwerlich jemals ein plötzlicher Übergang von der vollen Strafe zur völligen Straffreiheit sein. Schon ehe die letztere einträte, hätte man versuchsweise das Los des Gestraften zu erleichtern und ihm die Möglichkeit zu gewähren, sich der Strafosigkeit würdig zu zeigen. Er sollte auf solchem Wege zur Strafosigkeit erzogen werden. Daß der Strafwürdige nicht mehr strafwürdig sei, dies ist ja doch notwendig das Endziel der Strafe.

Und auch derjenige, der seine Strafe verbüßt hat, darf nicht einfach seinem Schicksal überlassen werden. So gewiß die Strafe einen sittlichen Zweck hat, so gewiß darf sie auch in ihren Folgen nicht dazu dienen, den Gestraften untergehen zu lassen. Die Gesellschaft ist geneigt, den Gestraften, auch wenn an ihm die Strafe ihre sittliche Wirkung geübt hat, als einen Geächteten anzusehen, als einen ein für allemal Gebrandmarkten. Davor hat der Staat die Aufgabe, ihn zu schützen. Er darf auch im übrigen nicht den, der sittlich sich aufrichten und weiterhin als Ehrlicher leben will, versinken lassen, sondern muß ihm die Hand bieten.

Auch damit endlich ist noch nicht die wichtigste Aufgabe der

Gesellschaft und des Staates, und damit zugleich aller einzelnen, dem Verbrecher gegenüber bezeichnet. Die Weise der Strafrechtspflege selbst, so sahen wir, kann Verbrecher erziehen. Aber auch schon vorher können Staat und Gesellschaft ein Gleiches tun. Und wo sie auch keine Verbrecher erziehen, da lassen sie doch vielleicht Menschen zu Verbrechern werden, die sie retten könnten.

Da sitzt ein Verbrecher auf der Anklagebank. Er wird verurteilt. Er allein. Aber draußen, und in einigen ihrer Vertreter unmittelbar vor, hinter und neben dem Verurteilten, sehen wir die mitschuldige und letzten Endes vielleicht in höherem Grade schuldige bürgerliche Gesellschaft. Kein Urteil über einen Verbrecher, das sollten wir immer bedenken, wenn wir die Verurteilung eines Verbrechers erleben, wird gefällt, ohne daß die Gesellschaft, in der der Verbrecher lebte und zum Verbrecher wurde, in diesem Urteil zugleich sich selbst ihr Urteil spricht.

Man ist vielleicht stolz auf die sicher funktionierende Rechtspflege. Aber was wir anstreben sollen, das sind nicht die Triumphe der Rechtspflege, sondern daß die Rechtspflege zu Triumphen keine Gelegenheit mehr habe.

Diese Aufgabe ist doch nur ein Teil der eigentlichen Aufgabe der Gesellschaft und des Staates, also schließlich, an seinem Teile, jedes einzelnen. Ich wiederhole noch einmal: Nicht der Glanz und Ruhm, nicht Reichtum, Macht und äußere Ehre, sei es einzelner, sei es einer Nation, zu erhöhen, sondern auf die möglichste sittliche Höhe der Glieder einer Nation und schließlich der Menschheit hinzuarbeiten, sie menschlich, gut, tüchtig zu machen, alles innerlich Große, Starke, Freie in ihnen zu schützen und zu mehren, ist die eigentliche Aufgabe der Gesellschaft und des Staates, und damit auch jedes einzelnen, an seiner Stelle. Die Aufgabe, auf die schließlich alles abzielt, ist die sittlich-soziale, die Aufgabe der sittlichen Kultur. Alles andere verhält sich dazu wie das Mittel zum Zweck.

Ich bin hiermit zu Ende. Ich schließe aber nicht mit diesem letzten Gedanken.

Es gibt den Mangel und das Böse in der Welt. Aber

es gibt in ihr auch das Gute. Alles positiv Menschliche ist gut, und ein Stück des absolut Guten, der sittlichen Persönlichkeit.

Das absolut Gute, also die sittliche Persönlichkeit, und damit zugleich das Reich der sittlichen Persönlichkeiten, soll unbedingt sein. Stellen wir diese Forderung, dann müssen wir zugleich fordern, daß dies absolut Gute sein oder werden könne, daß der Weltverlauf auf seine Verwirklichung abziele; daß ein sittlicher Endzweck dasjenige sei, was die Welt im letzten Grunde bewege; daß also der letzte Weltgrund geistig-sittlicher Art sei.

So treibt uns das sittliche Bewußtsein zum religiösen Glauben. Es gibt keine Religion, die in sich sicher gegründet wäre, außer derjenigen, die auf solchem sittlichen Grunde beruht.

Drei Aufgaben stellt Kant der Philosophie. Sie solle die Fragen beantworten: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Auf jene erste Frage kann eine, obzwar nur negative Antwort sicher gegeben werden, daß uns nämlich das Wissen von den höchsten und letzten Dingen versagt sei.

Und was sollen wir tun? — Das Gute. Was dies heißen wolle, darüber habe ich in diesen Vorträgen einiges zu sagen versucht.

Und was dürfen wir hoffen? Daß das Gute, das wir an unserem Teile zu verwirklichen uns bemühen sollen, im Ganzen der Welt, obzwar in endlosem Fortschritt, zur vollen Verwirklichung gelangen werde.

Aus den Besprechungen der ersten Auflage:

. . . „Für Erzieher, Lehrer, Juristen, kurz, für alle diejenigen, deren Beruf die Behandlung und Beurteilung von Menschen erfordert, ist es geradezu Pflicht, das Buch gründlich zu studieren."

Münch. Neueste Nachrichten.

. . . Das Studium dieser Vorträge kann ich nur empfehlen. Sie sind ganz vortrefflich dazu geeignet, in das für die Pädagogik so bedeutsame Wirkungsgebiet der Ethik einzuführen und auf demselben zu orientieren.

Pädagog. Blätter (Kehr).

„Die ethischen Grundfragen von Lipps gehören zu den Schriften, die jeder gelesen haben muß, der auf der Höhe der Bildung unserer Zeit stehen will. Fordern sie da und dort zum Widerspruch heraus, so werden sie doch sicherlich nach mehr als einer Richtung ihre Wirkung nicht verfehlen, denn *sie spenden nicht nur Aufklärung über das Wesen der Sittlichkeit*, sie tragen unmittelbar *zur sittlichen Selbständigkeit des Lesers bei.* **Das ist nicht nur ein Buch, es ist eine Tat.**"

Hamburg. Korrespondent.

. . . Wenn ethische Fragen behandelt werden, wie es hier geschieht, so ist das nur dankbar zu begrüßen. Und da sie Lebensfragen im höchsten Sinne des Wortes sind, so kann man bloß wünschen, daß recht viele davon Kenntnis nehmen.

. . . soll ausdrücklich anerkannt werden, mit welchem Ernst und Nachdruck er gerade den höheren Gesellschaftskreisen ihre schwere Verantwortung in das Gewissen schiebt.

Der alte Glaube.

. . . Wir sind überzeugt, daß das Buch mit seiner klaren, anschaulichen Darstellung und liebevollen Erforschung des Gegenstandes gar manchem ein willkommener Führer sein wird. . . Das Buch ist in hohem Maße lehrreich und anregend, und sei darum denkenden Lesern warm empfohlen. *Evangel. Gemeindeblatt.*

„Alle ethischen Fragen betrachtet er von einem hohen und freien Standpunkt aus, und man kann sein Buch nur mit dem hohen Gefühl innerlicher Befreiung und Förderung lesen."

Vossische Zeitung.

Inhaltlich wird den Problemen nichts an Strenge der Erörterung erlassen, die Form und namentlich die Beispiele sind aber so durchaus klar und einleuchtend, daß sie auch dem Mindergebildeten den Weg zum Verständnis durchaus erschließen können. – Mit der Vornehmheit seines Standpunktes, mit seinem frischen Enthusiasmus für alle Fragen des praktischen Lebens, mit seinem steten Hinweis auf die Ausbildung sittlicher Persönlichkeiten als das letzte Ziel aller menschlichen Kulturentwicklung bildet dies Buch eine der erfreulichsten Erscheinungen unserer ethischen Literatur.

Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie.

Selten findet man ein Werk, welches die schwierigsten wissenschaftlich-philosophischen Fragen in so klarer und leicht verständlicher Weise zur Darstellung bringt, wie dies in dem vorliegenden Buche mit den wichtigsten ethischen Fragen der Fall ist.

Pädagog. Jahresbericht.

Das in hohem Maße beachtenswerte Buch. *Kantstudien.*

Ein reicher Schatz für jeden, der sich die Verhältnisse des Lebens im Lichte der Ethik betrachtet. *Vademecum des Lehrers.*

. . . (Ausführungen die) in zugleich umfassender und klarer Weise alle Gebiete der Ethik umfassen und nicht wenig Anregung durch klare Beleuchtung der Zeitfragen bieten. . .

Zeitschrift f. österr. Gymnasien.

Ästhetik

Psychologie des Schönen und der Kunst

von

Theodor Lipps.

Erster Teil: **Grundlegung der Ästhetik.**

Preis brosch. M. 10.–, geb. M. 12.—.

Inhalts-Übersicht:

I. Die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien. – II. Der Mensch und die Naturdinge. – Raumästhetik. – IV. Der Rhythmus. – V. Farbe, Ton und Wort. — VI. Die Modifikationen des Schönen.

Der zweite Band soll die ästhetische Betrachtung, vor allem des Kunstwerkes, behandeln, und in die ästhetische Theorie der einzelnen Künste einführen.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg.**

Grundzüge der Logik.

Von **Theodor Lipps.**

M. 3.—.

Ästhetische Faktoren der Raumanschauung.

Von **Theodor Lipps.**

M. 3.—.

Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens.

Neun Vorträge von **D. Dr. A. Dorner.**

M. 8.—.

Die Philosophie des Metaphorischen.

In Grundlinien dargestellt von **Alfred Biese.**

M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele.

Von **Wilhelm Wundt.**

—— Dritte, umgearbeitete Auflage. ——

M. 12.—, geb. M. 14.—.

Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton.

Von **Kurd Lasswitz.**

2 Bände zu je M. 20.—.

Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie

nach ihren Grundprinzipien analysirt.

Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie von

Johannes Volkelt.

M. 10.—.

Erfahrung und Denken.

Kritische Grundlegung der Erkenntnisstheorie.

Von **Johannes Volkelt.**

M. 13.—.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg.**

Nanna

oder

Über das Seelenleben der Pflanzen.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Dritte Auflage.

Mit einer Einleitung von **Kurd Laßwitz.**

1903. Eleg. geb. M. 6.—.

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Fünfte Auflage.

1903. M. 1.50, elegant gebunden M. 2.50.

Zend Aveſta

oder

Über die Dinge des Himmels und des Jenſeits.

Vom Standpunkt der Naturbetrachtung

von

Gustav Theodor Fechner.

Zweite Auflage.

Beſorgt von **Kurd Laßwitz.**

Erſter Band broſch. M. 6.—, gebd. M. 7.50.

Zweiter Band broſch. M. 7.—, gebd. M. 8.50.

BEITRÄGE ZUR ÄSTHETIK.

Herausgegeben von **Theodor Lipps** und **Richard Maria Werner.**

Lyrik und Lyriker.

Eine Untersuchung von

Prof. Dr. **Richard Maria Werner** (Lemberg).

I. M. 12.—.

Der Streit über die Tragödie

von

Prof. Dr. **Theodor Lipps** (Breslau).

II. M. 1.50.

Karl Böttichers Tektonik der Hellenen

als ästhetische und kunstgeschichtliche Theorie.

Eine Kritik von Dr. **Richard Streiter,** Architekt.

III. M. 3.—.

Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter

von

Richard Heinzel.

IV. M. 9.—.

Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik.

Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung.

Von Dr. **Paul Stern.**

V. M. 2.—.

Komik und Humor.

Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung von

Theodor Lipps.

VI. M. 6.—.

Grazie und Grazien

in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts

von

Dr. Franz Pomezny.

Herausgegeben von Dr. **Bernhard Seuffert,** Prof. a. d. Univ. Graz.

VII. M. 7.—.

Der Pantragismus

als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels.

Dargestellt von **Arno Scheunert,** Doktor der Philosophie.

VIII. M. 11.—.

Zacharias Werners Weihe der Kraft.

Eine Studie zur Technik des Dramas. Von Dr. **Jonas Fränkel.**

IX. M. 4.—.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

Form 419